५१५

ॐ

ब्रह्मसूत्रसार

शरत्कुमार भट्टराई

छ्रा. वे. ३१५

पुस्तकालय

सादर उपहार
जनक
२०५५

[illegible]

NEPAL SANSKRIT UNIVERSITY
पुस्तकालय

ब्रह्मसूत्रसार

ग्रन्थको नाम	:	ब्रह्मसूत्रसार
लेखक	:	श्रीशरत्कुमार भट्टराई
सर्वाधिकार	:	@ लेखकमा सुरक्षित
प्रकाशक	:	श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष विजयचोक, प्रयागमार्ग, बत्तीसपुतली–९, काठमाडौं फोन : ४११००५८
प्रकाशन मिति	:	वि.सं. २०६७ अक्षयतृतीया
प्रकाशित सङ्ख्या	:	५०० प्रति
मूल्य	:	रु. ४००।-
वितरक	:	साझाप्रकाशन पुलचोक, ललितपुर श्रीपशुपतिनाथशरण सहकारी सं.लि. पशुपति, काठमाडौं
कम्प्युटर सेटिङ्ग	:	श्रीखड्गप्रसाद खनाल
मुद्रक	:	एन्.पी.टी.सी. लिमिटेड विमाससमिति मार्ग, सरस्वतीनगर फोन नं. ४८११२२६, ४८११३७१

समर्पण

मलाई यस श्रेयोमार्गमा
अघि बढ्न प्रेरणा दिने प्रातःस्मरणीया
माता, पिता र गुरुमातामा समेत
म यो ग्रन्थ सश्रद्ध
समर्पण गर्दछु ।

प्रकाशकको भनाइ

यस कोषले आफ्नो स्रोत र साधनले भ्याएसम्म आध्यात्मिक विषयका अझ त्यसमा पनि विशेषरूपमा भक्ति र ज्ञानका विषयमा लेखिएका ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्दै आएको छ । श्रीशरत्कुमार भट्टराईका कृतिहरूमध्ये २०६३ सालमा ज्ञान र भक्ति, २०६४ सालमा रासपञ्चाध्यायी, २०६५ सालमा ब्रह्मसाक्षात्कार र २०६७ सालमा यो ब्रह्मसूत्रसारग्रन्थको प्रकाशन गर्न पाएकोमा कोषलाई खुशी लागेको छ ।

यो ब्रह्मसुत्रसार जिज्ञासु मुमुक्षुहरूका लागि अत्यन्त पठनीय हुनेछ भन्ने यस कोषले ठानेको छ । किनभने भगवान् श्रीशङ्कराचार्यले भाष्य लेख्नुभएको यो ग्रन्थ प्रस्थानत्रयीमध्येमा पर्दछ । यसैलाई न्यायप्रस्थान पनि भनिन्छ। महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ भएको हुँदा नै यसको प्रकाशनको अभिभारा यस कोषले सहर्ष स्वीकार गरेको हो । यो ग्रन्थ सबैका लागि सङ्ग्रहणीय र पठनीयसमेत छ । अस्तु ।

धन्यवाद !

वि.सं. २०६७ अक्षयतृतीया

श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष

प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे
चाबेल, काठमाडौँ

फोन : ४४७९३७८

अभिमतिः

पावका नः सरस्वती

शास्त्रको अर्थनिर्णयसम्म पुग्न प्रक्रिया चाहिन्छ र त्यो बुझ्न अपरिहार्य छ। उक्त प्रक्रिया दिग्दर्शक उपाय न्याय हो। न्यायको चरितार्थता अनुसन्धानमा रहन्छ। तर्क, मनन वा उपासना त्यही हो। अनियन्त्रित उपायद्वारा सिद्ध गरिनखोजेको वस्तुमा यथार्थता निश्चित हुँदैन। त्यसो नहुन नियन्त्रित उपायको अवलम्बन चाहिन्छ। सत् उपायको स्रोत र अवलम्बन मीमांसा शास्त्र हो। यो दर्शनका अनेक विधामध्ये एक हो। यो विधा वेदार्थ प्रकाशनमा साक्षाद् व्यापृत छ। यसहेतु पूजितविचारपरक वाक्यशास्त्र मीमांसा नामले प्रसिद्ध छ। प्रसिद्ध मीमांसाशास्त्रघटक न्याय शास्त्रार्थनिर्णयका निम्ति प्रवाहित हुन्छन्। मीमांसा परिशोधित न्यायको अभावमा शास्त्रार्थ प्रतिष्ठित हुनसक्तैन।

कर्मपरक वेदार्थविचारक मीमांसाशास्त्र पूर्वतन्त्र र आत्मज्ञानपरक वेदार्थविचारक मीमांसाशास्त्र उत्तरतन्त्र हो। त्यही नै उत्तरमीमांसा वा वेदान्त हो। यस शास्त्रको मीमांस्य वस्तु आत्मा हो। बाहिरको मात्र आत्मा बुझेर नहुने, प्रत्यगात्मा नै बुझ्नुपर्नेहुँदा यस शास्त्रको नाम 'शारीरकमीमांसा' हुन पुगेको हो। शास्त्रको नाम नै स्पष्टार्थसूचक छ। कसरी ? कुन विधिले छ ? आत्मा के हो ? कहाँ छ ? बाहिर

कि भित्र ? यस्ता प्रकृतिका विविध समस्याको समाधान, उपनिषद्वाक्यार्थ पर्यालोचनद्वारा मात्र सम्भव छ। आत्मा एउटै हो, बाहिर र भित्र अलग होइन भन्ने निर्धारण भएपछि, प्रत्यगात्मालाई नै आत्मत्वेन बुझेपछि, आत्मानेकत्वभ्रमनिराकरण र आत्मैकत्वमा दृढता हुन्छ भन्ने प्रतिपादन यस शास्त्रले गरेको छ। तदनन्तर निःश्रेयस् हुन्छ भन्ने निर्णय यसै शास्त्रघटक न्यायका आधारमा हुने वस्तुगति नै स्पष्टार्थ सूचक हो।

शास्त्रारम्भक सूत्र ब्रह्मपदघटित छ। त्यसैले लोकप्रसिद्धि ब्रह्मसूत्र भन्नेमा चलेको हो। प्रसिद्ध ब्रह्मसूत्रमा अद्वैतार्थनिरूपक भाष्य शङ्कराचार्यबाट प्रणयन भएको हो। प्रौढि दुर्भेद्य छ। परम्परा परिष्कृतरूपमा झाङ्गिएको छ। अद्यावधि ओज, गाम्भीर्य र गरिमामा कुनै न्यूनता छैन। यो हो शाङ्करभाष्यको यथार्थता।

उक्त महोदित भाष्यको सारसङ्ग्रह विद्वान् शरत्कुमार भट्टराईबाट भएको छ। यस अतिरिक्त अरू दुई खण्ड छन्, सूत्रको यथाश्रुतार्थ र भाष्यपरम्परा। यसरी तीन खण्डमा यो कृति सम्पन्न भएको छ।

प्रस्तुत शास्त्रको आरम्भ अध्यासभाष्यबाट भएको छ। विचार्य र विचारभावको प्रसवभूमि यही हो। अनि क्रमशः सूत्रानुसारी भाष्य तीन सूत्रसम्म विषयोपस्थापन, ब्रह्मलक्षण र विचारस्रोत प्रदर्शित छन्। चौथो सूत्र ब्रह्ममा श्रुतिसमन्वयप्रदर्शक हो। अनि क्रमेण पादगत विषय वर्गीकरण भएका छन्। जुन कुरा विद्वान् लेखकबाट यथास्थानमा प्रदर्शित नै छन्। शास्त्रघटक वस्तुजात यहाँ एकत्रीकृत छन्। त्यसैले जिज्ञासु अध्येताका निमित्त यो कृति सजिलो हुने देखिन्छ। अतः विद्वान् भट्टराईको श्रम सार्थक छ, स्तुत्य छ। अध्ययनोत्तर कालव्यवधान धेरै हुँदा पनि पूर्वसंस्कारजनित

उहाँको स्वानुभूति हो, जुन अहिले पनि ताजै देखिन्छ। वर्तमान चिन्तनको सहकारिता स्वानुभूतिमा रहेको कुरा यसै कृतिले प्रमाणित गरेको छ। यस्ता कार्य लोकानुग्राहक त छँदैछन्। अन्तर्यामी चेतनको प्रेरणाद्वारा लोकानुग्राहक कार्यमा भट्टराईज्यूको प्रवृत्ति हो भन्ने मेरो धारणा छ।

अतः यस्ता कृतिप्रकाशनमा भवानीपति प्रत्यग्रूप पशुपतिको प्रचोदना भट्टराईज्यूमा पुनः पुनः रहनेछ भन्ने प्रार्थनासाथ लेखनी व्यापारलाई विश्राम दिन्छु। ॐ तत्सत्।

वि.सं. २०६६ चैत्र २१ गते
चैत्रकृष्ण पञ्चमी

प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे
चावहिल, काठमाडौँ

शरत्कुमार भट्टराई
विजयचोक, प्रयागमार्ग,
बत्तीसपुतली-९, काठमाडौँ

टेलिफोन : ४११००५८
४११००९५

ब्रह्मसूत्रसारको भूमिका

साहित्य विषय लिएर वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय काशीबाट मध्यमा उत्तीर्ण भएपछि पनि म साहित्य विषय लिएर नै पढ्न चाहन्थेँ। प्रातःस्मरणीय विशिष्ट विद्वान् श्रीपद्मप्रसाद भट्टराईज्यूको आज्ञानुसार २०१६ सालमा अद्वैतवेदान्तका विद्वान् तथा सरलताका प्रतिमूर्ति श्रद्धेय सद्गुरु गोपालनिधि तिवारीज्यूसँग मैले वेदान्त विषय लिएर शास्त्री प्रथम वर्षमा पढ्न शुरु गरेको थिएँ। त्यसबेला वेदान्त विषय लिएर पढ्ने विद्यार्थीको न्यूनता हुन्थ्यो। मैले वेदान्त पढ्न थालेपछि पोखरा कास्की घर भएका ज्ञानहरि रेग्मी, टुहरे पसल चुँदी रम्घा, तनहूँ, घर भएका श्रीभक्त पण्डित र रामपुर टार, ओखल्ढुङ्गा, घर भएका श्यामलाल दाहालहरू पनि वेदान्त पढ्न भर्ना भएका थिए।

त्यसरी हामी ४ जना विद्यार्थीहरूले गुरु गोपालनिधि तिवारीज्यूको सुयोग्य अध्यापनमा रहेर शास्त्री उत्तीर्ण गरेका थियौँ। त्यस समयमा अहिलेको जस्तो पढ्ने पुस्तकहरू प्रशस्तरूपमा उपलब्ध हुँदैनथे। गुरुबाटै किताबहरू प्राप्त गरेर हामीहरूले पढेका थियौँ। अरू किताबहरूका साथै अमर शहीद श्रीशुक्रराज शास्त्रीले हिन्दी भाषामा अनुवाद गर्नुभएको ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य पनि गुरुले आफ्नू निजी किताब मलाई पढ्न दिनुभएको थियो। मैले त्यस

समयमा केवल उत्तीर्ण हुने हिसाबबाट मात्रै पढेको थिएँ। पछि सरकारी सेवाका अन्तिम वर्षहरूमा आएर मलाई मेरो पुरानो संस्कारले घच्घच्याएको थियो। २०५२ सालदेखि मैले फुर्सद पाएको समयमा विद्वान् गुरुहरूसँग गएर गीता, उपनिषद् र ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य पढ्न थालेँ। सेवाबाट अवकाश लिएपछि सम्पूर्ण समय दिएर म यसैमा लागेको छु। त्यसैको फलस्वरूप नै यो ब्रह्मसूत्रसारको जन्म भएको हो।

ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य प्रस्थानत्रयीमध्येको न्यायप्रस्थान हो। भगवान् वेदव्यासद्वारा प्रणीत वेदान्तसूत्रलाई ब्रह्मसूत्र भनिन्छ। वेदव्यासलाई भगवान्का अवतारका रूपमा लिइएको छ। अर्थवादका रूपमा उनलाई ब्रह्मा, विष्णु र शिवका रूपमा पनि लिएको देखिन्छ। जस्तै –

अचतुर्वदनो ब्रह्मा द्विबाहुरपरो हरिः।
अभाललोचनः शम्भुर्भगवान् बादारायणः॥

प्रस्थानत्रयीमा गणना गरिने यस ब्रह्मसूत्रलाई तर्कप्रस्थान भनिन्छ। ब्रह्मसूत्रलाई ब्रह्ममीमांसासूत्र, वेदान्तसूत्र, भिक्षुसूत्र, उत्तरमीमांसा पनि भनिन्छ। सूत्रको परिभाषा शास्त्रहरूमा यसरी गरिएको छ। जस्तै –

स्वल्पाक्षरमसन्दिग्धं सारवद्विश्वतोमुखम्।
अस्तोभमनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः॥

अर्थात् अत्यन्त सारगर्भित, गम्भीर र थोरै अक्षरमा अर्थको प्रकाशन गर्ने, व्यर्थका अक्षर नभएको दोषरहित सङ्क्षिप्त शब्दसमूहलाई नै सूत्र भनेर विद्वान्हरूले भनेका छन्।

त्यही दर्शनीयतम दर्शनको मूल सूत्र ब्रह्मसूत्रमा धेरै थरी विद्वान्हरूले आआफ्ना सम्प्रदाय अनुसार धेरैथरी भाष्य र वृत्तिहरू लेखेका छन् । यहाँ तिनको सामान्य परिचयमात्र दिइने छ । ती भाष्यहरूमा भेदाभेद सम्प्रदायका आचार्य भास्करको भास्करभाष्य, विशिष्टाद्वैत सम्प्रदायका आचार्य रामानुजको श्रीभाष्य, द्वैतसम्प्रदायका आचार्यको पूर्णप्रज्ञाभाष्य, द्वैताद्वैतसम्प्रदायका आचार्य निम्बार्कद्वारा प्रणीत वेदान्तपारिजात, शैवविशिष्टाद्वैतका आचार्य श्रीकण्ठले लेखेको शैवभाष्य, वीरशैवविशिष्टाद्वैत सम्प्रदायका आचार्य श्रीपतिको श्रीकरभाष्य, शुद्धाद्वैत सम्प्रदायका आचार्य वल्लभको अणुभाष्य, अविभागाद्वैतका आचार्य विज्ञान मिश्रको विज्ञानामृतभाष्य, अचिन्त्य भेदाभेदका आचार्य बलदेवको गोविन्दभाष्य, रेणुकाचार्यको शक्तिविशिष्टाद्वैतभाष्यसमेत विभिन्न भाष्यहरू छन् ।

सूत्र अत्यन्त सूक्ष्म हुने हुँदा सूत्रमा भाष्य लेखियो । भाष्यका स्वरूपका सम्बन्धमा पनि विद्वान्हरूले परिभाषा दिएका छन् । जस्तै –

सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र पदैः सूत्रानुसारिभिः ।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः ॥

अर्थात् सूत्रानुसार पदहरूद्वारा सूत्रको व्याख्या गर्दै शास्त्रको सिद्धान्तको प्रतिपादन शङ्कासमाधानपूर्वक जहाँ गरिन्छ, त्यसैलाई विद्वान्हरूले भाष्य भनेका छन् ।

भाष्यको रचनापछि भाष्यमा रहेका दुरूहता र अस्पष्टतालाई पनि स्पष्ट पार्नका लागि परवर्ती आचार्यहरूले विभिन्न वृत्ति, टीका, विवरण, निबन्ध, व्याख्यान, काव्य आदि लेखेका छन् ।

यसरी लेखिएका विभिन्न ग्रन्थहरूलाई विद्वान्हरूले विभिन्न नाम दिएका छन् । ती हुन् – १) प्रकरणग्रन्थ २) वादग्रन्थ र ३) आकरग्रन्थ ।

१. प्रकरणग्रन्थ – जुन ग्रन्थमा शास्त्रीय परिभाषाका साथै अल्प अल्प युक्तिहरू र तर्कहरू दिएर तत्तत्शास्त्रहरूको सङ्क्षेपमा व्याख्या गरिन्छ, त्यस्ता ग्रन्थहरूलाई प्रकरणग्रन्थ भनिन्छ। अथवा जुन ग्रन्थ कुनै शास्त्रको एक भागसँग सम्बद्ध हुन्छ र त्यस शास्त्रको नै काम अंशतः गर्दछ, त्यस ग्रन्थलाई विद्वान्हरू प्रकरण भन्दछन्। जस्तै –

शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ॥

२. वादग्रन्थ – अनेक थरी युक्ति, प्रयुक्ति, तर्क र प्रमाणहरूद्वारा पूर्वपक्ष र उत्तरपक्ष प्रदर्शित गर्दै सूत्र र भाष्यका सिद्धान्तहरूसमेतलाई पूर्णतया समर्थन गरेर लेखिएका ग्रन्थहरूलाई वादग्रन्थ भनिन्छ।

३. आकरग्रन्थ – वेद, उपनिषद्, रामायण, महाभारत, पुराणहरू, सूत्रहरू, सूत्रमा लेखिएका भाष्यहरू, वृत्तिहरू, वार्तिकहरू, टीका र टिप्पणीहरूसमेतलाई आकरग्रन्थ भनिन्छ।

आचार्य श्रीशङ्कराचार्यद्वारा लेखिएको ब्रह्मसूत्रको भाष्यलाई शाङ्करभाष्य भनिन्छ। यस भाष्यलाई शारीरकभाष्य पनि भनिएको छ। शारीर अर्थात् मलमूत्रादिको थैलो शरीर त्यसै कुत्सित शरीरमा रहेको परमात्माको विचार गरिने भएको हुँदा शारीरकभाष्य भनिएको हो। शङ्कराचार्यको यो सर्वोत्कृष्ट र प्रसिद्ध अद्वैतपरक भाष्य हो। यो भाष्य प्रसन्न, सरल, तर्कयुक्त, प्रमाणहरूयुक्त, श्रुतिसम्मत र गम्भीर पदावलीयुक्त पनि छ। यो सर्वमान्य अद्वैत वेदान्तको अमूल्य ग्रन्थ हो। यसलाई 'दर्शनीयतमं दर्शनम्' पनि भनिन्छ।

ब्रह्मसूत्रमा भएका अध्याय, पाद र अधिकरणहरूका बारेमा एक मत भए तापनि सूत्रहरूका सङ्ख्याका बारेमा भने विभिन्नता

देखिन्छ। जस्तै – शङ्कराचार्यका अनुसार १९१ अधिकरण र ५५५ सूत्रहरू छन्। रामानुज र श्रीकण्ठका अनुसार ५४५ सूत्र छन् भने भास्करका मतमा ५४७ सूत्रहरू छन्। निम्बार्कका मतमा ५४९ र मध्वका मतमा ५६२ सूत्रहरू देखिन्छन्। बलदेव र विज्ञान भिक्षुका मतमा ५५६ सूत्रहरू छन्। बल्लभले भने शङ्कराचार्यले जस्तै ५५५ सूत्रहरू भएको मानेका छन्।

शाङ्करभाष्य अनुसार ५५५ सूत्रहरू र १९१ अधिकरणहरू भएको ब्रह्मसूत्रमा समन्वय, अविरोध, साधन र फल गरेर ४ अध्यायहरू छन्। यसलाई मुनिले यसप्रकार श्लोकबद्ध गर्नुभएको छ। जस्तै-

शास्त्रं ब्रह्मविचाराख्यमध्यायाः स्युश्चतुर्विधाः।
समन्वयाविरोधौ द्वौ साधनं च फलं तथा ॥

यसका प्रत्येक अध्यायमा ४,४ पादहरू छन्। यो शाङ्कर-भाष्यग्रन्थ आकारप्रकारको दृष्टिले र विषयको दृष्टिले पनि अत्यन्त विशाल र गहनसमेत छ। यस ग्रन्थमा सामान्य जिज्ञासुले प्रवेश र पार पाउनसमेत अत्यन्त छ। अतः त्यस्ता जिज्ञासु र सामान्य पाठकलाई पनि सुगम हुने दृष्टिले यस दुरूह र विशाल ग्रन्थलाई शाङ्करभाष्य अनुसार नै भर्सक सङ्क्षिप्त र सरल बनाउने प्रयास गरिएको छ। यसमा अधिकरणका आधारमा अधिकरणको सारमात्रै दिइएको छ। सम्बन्धित अधिकरण अन्तर्गत रहेका सूत्रहरू तत्तत् अधिकरणहरूका अन्त्यमा दिइएको छ। जिज्ञासु पाठकहरूका सुगमताका लागि ग्रन्थका अन्तिम भागमा सम्पूर्ण सूत्रहरूको अर्थ पनि दिइएको छ।

ब्रह्मसूत्र शाङ्करभाष्यमा महत्त्वपूर्ण विषयहरूलाई अध्याय, पाद र अधिकरणहरूमा विभाजन गरेर विश्लेषणपूर्वक व्याख्या गरिएको

छ। यसमा प्रत्येक अधिकरणमा विषय, संशय, पूर्वपक्ष, उत्तरपक्ष र सङ्गति यी पाँच अवयवहरूद्वारा तत्त्वको निर्णय गरिएको छ। यसमा अत्यन्त ऊहापोहपूर्वक श्रुति, स्मृति र प्रत्यक्षादि षट्प्रमाणहरूका आधारमा अद्वैत ब्रह्मको प्रतिपादन गरिएको छ। यहाँ मैले तिनै कुराहरूलाई सङ्क्षिप्तरूपमा उल्लेख गर्ने प्रयास गरेको छु। यसमा आनन्द आश्रमले प्रकाशन गरेको स्वामी भारती तीर्थ मुनिको वैयासिकन्यायमालानामक ब्रह्मसूत्रकारिकालाई प्रत्येक अधिकरणका शुरुमा नै दिएको छु।

ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यको पहिलो समन्वय अध्यायमा चार पादहरू छन्। पहिलो पादमा ११ अधिकरण र ३१ सूत्रहरू छन्। दोस्रो पादमा ७ अधिकरण र ३२ सूत्रहरू छन्। तेस्रो पादमा १३ अधिकरणहरू र ४३ सूत्रहरू छन्। चौथो पादमा ८ अधिकरणहरू र २८ सूत्रहरू छन्। दोस्रो अध्यायको पहिलो पादमा १३ अधिकरणहरू र ३७ सूत्रहरू छन्। दोस्रो पादमा ८ अधिकरणहरू र ४५ सूत्रहरू छन्। तेस्रो पादमा १७ अधिकरणहरू र ५३ सूत्रहरू छन्। चौथो पादमा ९ अधिकरण र २२ सूत्रहरू छन्। तेस्रो अध्यायको पहिलो पादमा ६ अधिकरणहरू र २७ सूत्रहरू छन्। दोस्रो पादमा ८ अधिकरणहरू र ४१ सूत्रहरू छन्। तेस्रो पादमा ३६ अधिकरणहरू र ६६ सूत्रहरू छन्। चौथो पादमा १७ अधिकरणहरू र ५२ सूत्रहरू छन्। चौथो अध्यायको पहिलो पादमा १४ अधिकरणहरू र १९ सूत्रहरू छन्। दोस्रो पादमा ११ अधिकरणहरू र २१ सूत्रहरू छन्। तेस्रो पादमा ६ अधिकरणहरू र १६ सूत्रहरू छन्। चौथो पादमा ७ अधिकरणहरू र २२ सूत्रहरू छन्।

पहिलो अध्यायको पहिलो पादको पहिलो अधिकरण शुरु हुनुभन्दा पहिले ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यको उपोद्घातका रूपमा आचार्य शङ्करले अत्यन्त महत्त्वपूर्ण अध्यासभाष्य लेख्नुभएको छ। त्यसको सारांश

सहित 'अध्यास' भन्ने लेख 'ब्रह्मसाक्षात्कार' भन्ने ग्रन्थमा प्रकाशित भइसकेको हुँदा त्यसलाई यस ग्रन्थमा समावेश गरिएको छैन।

प्रस्थानत्रयीमध्येको यो ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य तर्क अर्थात् न्यायप्रस्थान हो। महर्षि वेदव्यासप्रणीत ब्रह्मसूत्रका सूत्रहरू आफैँमा दुरूह छन् भने त्यसमा आचार्य शङ्करले अत्यन्त प्रौढ संस्कृत भाषामा न्यायको शैलीमा रचना गर्नुभएको ब्रह्मज्ञानपरक भाष्य झन् दुरूह छ। यसमा दुरूहताको त्रिवेणी मैले पाएको छु। पहिलो ब्रह्मज्ञान दुरूह, दोस्रो ब्रह्मसूत्रका सूत्रहरू दुरूह र तेस्रो शाङ्करभाष्य पनि दुरूह छ। यसप्रकारको दुरूह ब्रह्मसूत्र बुझ्न अत्यन्त गाह्रो छ। मैले धेरै वर्षको अभ्यास, चिन्तन र मनन पछि यो ब्रह्मसूत्रसार लेख्ने धृष्टता गरेको हुँ। यसबाट जिज्ञासु पाठकहरूको जिज्ञासा केही शान्त हुन सक्यो भने मेरो प्रयास सार्थक भएको म ठान्ने छु।

अन्त्यमा श्रद्धेय गुरु प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरेज्यूबाट प्राप्त शुभाशीर्वादयुक्त अभिमतिका लागि हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापन गर्दछु। सम्पादनमा सहयोग पुऱ्याउनुहुने आदरणीय दाजु विश्वनाथ रूपाखेती र कम्प्युटरकर्मी खड्गप्रसाद खनाललाई पनि म धन्यवाद अर्पण गर्दछु। अस्तु। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु।

२०६७ अक्षयतृतीया
पूज्य पिताज्यूको पुण्यतिथि

विनीत

अनुक्रमणिका

१.	पहिलो अध्याय	३
	(क) पहिलो पाद	३
	(ख) दोस्रो पाद	१६
	(ग) तेस्रो पाद	२४
	(घ) चौथो पाद	३९
२.	दोस्रो अध्याय	४८
	(क) पहिलो पाद	४८
	(ख) दोस्रो पाद	६१
	(ग) तेस्रो पाद	७१
	(घ) चौथो पाद	८९
३.	तेस्रो अध्याय	१००
	(क) पहिलो पाद	१००
	(ख) दोस्रो पाद	१०८
	(ग) तेस्रो पाद	११८
	(घ) चौथो पाद	१५७
४.	चौथो अध्याय	१७६
	(क) पहिलो पाद	१७६
	(ख) दोस्रो पाद	१९१
	(ग) तेस्रो पाद	२०२
	(घ) चौथो पाद	२०९
५.	ब्रह्मसूत्रका सूत्रहरूको अर्थ	२२१
६.	ब्रह्मसूत्रको भाष्यपरम्परा	३७७

ग्रन्थकार

ब्रह्मसूत्रसार

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र

पहिलो समन्वय अध्याय

समन्वये स्पष्टलिङ्गमस्पष्टत्वेऽप्युपास्यगम् ।
ज्ञेयगं पदमात्रं च चिन्त्यं पादेष्वनुक्रमात् ॥

पहिलो पाद

(यस पादमा ब्रह्मजिज्ञासादेखि प्रतर्दनसहित ११ अधिकरणहरू छन्)

१. जिज्ञासाधिकरण (सू.१)

अविचार्यं विचार्यं वा ब्रह्माभ्यासनिरूपणम् ।
असन्देहाफलात्वाभ्यां न विचारं तदर्हति ॥
अध्यासोऽहंबुद्धिसिद्धोऽसङ्गं ब्रह्म श्रुतीरितम् ।
सन्देहान्मुक्तिभावाच्च विचार्यं ब्रह्म वेदतः ॥

ब्रह्मको जिज्ञासाका विषयमा यो शास्त्र आरम्भ गर्न योग्य छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसरी सन्देह पैदा भएपछि पूर्वपक्षी आरम्भ गर्न योग्य छैन भनेर आफ्नू पक्ष राख्तछन्। किनभने परस्पर विरुद्ध स्वभाव भएका शरीर, इन्द्रिय आदि र आत्माका बीचमा अध्यास हुनसक्तैन। आफ्नो आफैँमा सन्देह हुँदैन र अध्यास पनि हुँदैन। आफूले आफ्नै ज्ञान गरेर मुक्ति पनि

हुँदैन । अतः यो शास्त्र आरम्भ गर्न योग्य छैन ।

यसरी पूर्वपक्ष प्राप्त भएपछि त्यसको खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन् । श्रुतिमा *'तद्विजिज्ञासस्व तद् ब्रह्म'* भनिएको छ र असङ्ग ब्रह्म नै आत्मा हो भनेर पनि भनिएको छ, तर संसारमा धेरैजसो मान्छेहरूमा नश्वर शरीरमा नै आत्मबुद्धि रहेको देखिन्छ । यसकारण असङ्ग ब्रह्म नै आत्मा हो भन्ने कुरा मुमुक्षु जिज्ञासुलाई बुझाउनु आवश्यक देखिन्छ । मोक्षका लागि श्रुति र गुरुवाक्य अति आवश्यक पर्ने कुरा प्रसिद्ध नै छ । अतः ब्रह्मको अपरोक्ष ज्ञानका लागि वेदान्तवाक्यहरूको तात्पर्यको निर्णय गर्ने भएको यस शास्त्रको आरम्भ गर्नु अति आवश्यक छ र योग्य पनि छ । अतः मुमुक्षुहरूलाई ब्रह्मज्ञान गराउनका लागि वेदान्त विचार गर्नु अति आवश्यक छ ।

यस अधिकरण अन्तर्गत 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' भन्ने एक सूत्र छ ।

२. जन्माद्यधिकरण (सू.२)

लक्षणं ब्रह्मणो नास्ति किं वास्ति नहि विद्यते ।
जन्मादेरन्यनिष्ठात्वात्सत्यादेश्चाप्रसिद्धितः ॥
ब्रह्मनिष्ठं कारणत्वं स्याल्लक्ष्मं स्रग्भुजङ्गवत् ।
लौकिकान्येव सत्यादीन्यखण्डं लक्षयन्ति हि ॥

ब्रह्मको लक्षणका विषयमा लक्षण हुन सक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने सन्देह उपस्थित भएपछि पूर्वपक्षी हुन सक्तैन भन्ने आफ्नू पक्ष राख्तछन् । किनभने जन्म आदि जगत्का धर्म हुन्, ब्रह्मका धर्म होइनन् । सत्य आदि ब्रह्मका वाचक होइनन् । अतः ब्रह्मका *'तद्भिन्नत्वे सति तद्बोधकत्वम्'* भन्ने तटस्थ लक्षण र

'यावल्लक्षकालमनवस्थितत्वे सति व्यावर्तकत्वम्' भन्ने स्वरूप लक्षण पनि ब्रह्ममा रहन सक्तैन।

यसरी पूर्वपक्षले आफ्नू मत व्यक्त गरेपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। जन्मादि धर्महरू जगत्का भएता पनि *'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते'* भन्ने श्रुति अनुसार ती सबैको कारण भने ब्रह्म नै हो। जुन सर्प हो, त्यही नै माला हो। अर्थात् बाध समानाधिकरणबाट ब्रह्मको तटस्थ लक्षण सिद्ध हुन्छ। त्यसैगरेर *'सत्यं ज्ञानं अनन्तम्'* यद्यपि भिन्नार्थक हो तापनि यसको पर्यवसान ब्रह्ममा नै हुन्छ। यसैबाट स्वरूपलक्षण सिद्ध हुन्छ। अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति र अनुपलब्धि प्रमाणहरूसमेतबाट यस जगत्को अभिन्न निमित्तोपादान-कारण ब्रह्म हो भन्ने कुरा निश्चित हुन्छ।

यस अधिकरणमा *'जन्माद्यस्य यतः'* भन्ने एउटा सूत्र छ।

३. शास्त्रयोनित्वाधिकरण (सू.३)

न कर्तृ ब्रह्म वेदस्य किं वा कर्तृ, न कर्तृ तत्।
विरूप नित्यया वाचेत्येवं नित्यत्ववर्णनात्॥
कर्तृ निःश्वसिताद्युक्तेर्नित्यत्वं पूर्णसाम्यतः।
सर्वावभासिवेदस्य कर्तृत्वात्सर्वविद्भवेत्॥

अस्त्यन्यमेयताप्यस्य किं वा वेदैकमेयता।
घटवत्सिद्धवस्तुत्वाद् ब्रह्मान्येनापि मीयते॥
रूपलिङ्गादिराहित्यान्नास्य मान्तरयोग्यता।
त्वं त्वौपनिषदेत्यादौ प्रोक्ता वेदैकमेयता॥

वेदका कर्ताका विषयमा वेदका कर्ता के ब्रह्म हुन् ? अथवा होइनन् ? ब्रह्म अरू प्रमाणहरूबाट पनि जान्न सकिन्छ ? अथवा वेद प्रमाणबाटमात्रै जान्न सकिन्छ ? भनेर सन्देह उठेपछि पूर्वपक्षी यस सम्बन्धमा क्रमले आफ्नू पक्ष राख्तछन् । *'विरूप नित्यया वाचा'* भन्ने श्रुतिवचनमा वेदलाई नित्य भनेर वर्णन गरिएको हुँदा वेद नित्य हो । अतः नित्य वेदको कर्ता ब्रह्म हुन सक्तैन । ब्रह्म घडाजस्तै सिद्ध वस्तु भएको हुँदा ब्रह्मलाई अरू प्रमाणहरूबाट पनि जान्न सकिन्छ । ब्रह्मजान्नलाई वेद प्रमाण नै चाहिन्छ भन्ने देखिँदैन ।

उपर्युक्त अनुसार आएको सन्देहमा पूर्वपक्षीले आफ्नू तर्क अगाडि सारेपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसप्रकार राख्तछन् । *'अस्य महतो भूतस्य निश्वसितमेतद्‌ऋग्वेदो यजुर्वेदः'* (बृ.२।४।१०) भन्ने श्रुति वचन अनुसार वेद ब्रह्मको निश्वास हो । यसैकारण ब्रह्मलाई वेदको कर्ता भनिएको हो । पूर्वकल्पको जस्तै वेद बारम्बार प्रकट हुने हुँदा वेदलाई नित्य भनिएको हो । वेदका कर्ता भएका हुँदा ब्रह्मलाई सर्वज्ञ भनिएको हो । रूप र लिङ्ग आदिले रहित ब्रह्मलाई वेद वाहेक अरू प्रमाणहरूबाट जान्न सकिँदैन । किनभने *'तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छमि'* (बृ.३।९।२६) 'नावेदविन्मनुते तं बृहन्तम्' (तै.ब्रा.३।१२।९) इत्यादि वेदवचन भएको र *'वेदहेतुरपि ब्रह्म तद्वेदादेव मीयते.'* (लघुवार्तिक १।१।३) भनेर भनिएको छ । अतः वेदप्रमाण बाहेक अरू कुनै पनि प्रमाणबाट ब्रह्म जान्न सकिँदैन ।

यस अधिकरणमा 'शास्त्रयोनित्वात्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

४. समन्वयाधिकरण (सू.४)

वेदान्ताः कर्तृदेवादिपरा ब्रह्मपरा उत ।
अनुष्ठानोपयोगित्वात् कर्त्रादिप्रतिपादकाः ॥

भिन्नप्रकरणात् लिङ्गषट्काच्च ब्रह्मबोधकाः ।
सति प्रयोजनेऽनर्थहानेऽनुष्ठानतोऽत्र किम् ॥

प्रतिपत्तिं विधित्सन्ति ब्रह्मण्यवसिता उत ।
शास्त्रत्वात्ते विधातारो मननादेश्च कीर्तनात् ॥
नाकर्तृतन्त्रेऽस्ति विधिः शास्त्रत्वं शंसनादपि ।
मननादिः पुरा बोधात् ब्रह्मण्यवसितास्ततः ॥

कर्म र ब्रह्मका विषयमा विचार गर्दा वेदान्तका कर्ता कर्मका अङ्गका रूपमा ब्रह्मको प्रतिपादन गर्दछन् ? अथवा स्वतन्त्ररूपमा प्रतिपादन गर्दछन् ? *'सत्यं ज्ञानं अनन्तम्'* आदि लक्षणहरूद्वारा लक्षित ब्रह्मलाई *'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः'* इत्यादि ज्ञानविधिद्वारा जान्न सकिन्छ ? अथवा स्वतन्त्ररूपमा ब्रह्मको बोध हुन्छ ? भनेर सन्देह अगाडि आएपछि पूर्वपछि यस सन्देहमा आफ्नू मत यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। वेदान्तशास्त्रले ब्रह्मको सोझै प्रतिपादन गर्दैन। किनभने ब्रह्मप्रतिपादनमा कुनै फल छैन। यसको साटो बरू स्वर्ग आदि फलप्राप्ति हुने देवता आदिको प्रतिपादनद्वारा ब्रह्मको प्रतिपादन गर्दछ। अर्को कुरा वेदान्त शास्त्र भएको हुँदा यसको पनि विधिविधान हुनुपर्दछ। त्यसबाटमात्रै अर्थात् उपासनाविधिको अङ्ग भएर मात्रै *'सत्यं ज्ञानम्'* आदि वेदान्त-वाक्यहरूले ब्रह्मबोध गराउँदछन्। अन्यथा ब्रह्मबोध हुनसक्तैन।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्षीले तर्क र शास्त्र समेतलाई अगाडि सार्दै आफ्नू पक्ष प्रस्तुत गरेपछि त्यसको खण्डन गर्दै र आफ्नू सिद्धान्तको मण्डन गर्दै सिद्धान्ती यसरी प्रस्तुत हुन्छन्। वेदान्त कर्मकाण्डको अन्तर्गत पर्दैन। ज्ञानकाण्ड र कर्मकाण्डको

प्रकरण नै फरक छ । यज्ञयागादिविधान पुरुषका अधीनमा रहन्छ । अपरोक्ष अथवा परोक्ष ज्ञान पुरुषका अधीनमा रहँदैन । यो प्रमेयको अधीनमा हुने हुँदा यसको विधान हुँदैन । मननले असम्भावनाको र निदिध्यासनले विपरीत भावनाको नाश गर्दछन् । अतः ब्रह्मज्ञानमा यी व्यर्थ मानिदैनन् । डोरीमा सर्पबुद्धि गरेर भ्रान्त र त्रस्त भएको मान्छेलाई यो डोरी हो, सर्प होइन भनेर सिद्ध वस्तु डोरीको नै उपदेश गरिन्छ । त्यसैगरेर सिद्ध ब्रह्मको नै वेदान्तले उपदेश गर्दछ । वेदान्तको साक्षात् ब्रह्ममा तात्पर्य रहन्छ । वेदान्तवाक्यहरू कर्ता र देवताका प्रतिपादनद्वारा कर्म वा उपासनाको अङ्ग भएर ब्रह्मको बोध गराउने नभएर यिनले स्वतन्त्रतापूर्वक ब्रह्मको बोध गराउँछन् ।

यस अधिकरणमा *'तत्तु समन्वयात्'* भन्ने एक सूत्रमात्र छ ।

५. ईक्षत्यधिकरण (सू.५-११)

तदैक्षतेति वाक्येन प्रधानं ब्रह्म वोच्यते ।
ज्ञानक्रियाशक्तिमत्त्वात् प्रधानं सर्वकारणम् ॥
ईक्षणात् चेतनं ब्रह्म क्रियाज्ञाने तु मायया ।
आत्मशब्दात्मतादात्म्ये प्रधानस्य विरोधिनी ॥

जगत्का कर्ताका विषयमा *'तदैक्षत'* बाट जगत्को कारण प्रधान अथवा ब्रह्म मध्ये कसलाई मान्ने ? भन्ने सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी साङ्ख्यवादी आफ्नू पक्ष राख्दै प्रधान नै जगत्को कारण भएको कुरा बताउँछन् । किनभने श्रुतिले सत् शब्दबाट प्रधानलाई नै लिएको छ । त्रिगुणात्मिका मायामा ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्ति रहने हुँदा प्रधान नै जगत्को कारण हुन योग्य छ, निगुर्ण ब्रह्म होइन ।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेपछि जड प्रधान जगत्को कारण हुन सक्तैन, ब्रह्म नै जगत्को कारण हो भन्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष राख्तछन्। किनभने श्रुतिमा *'तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेयेति तत्तेजोऽसृजत'* भनिएको हुँदा जगत्को कारण अर्थात् कर्ता ईक्षण शक्ति भएको चेतन आत्मालाई नै मान्नुपर्दछ। अचेतन प्रधानमा ईक्षण शक्तिको कत्ति पनि सम्भावना रहँदैन। मायोपहित ब्रह्ममा ज्ञानशक्ति र क्रियाशक्ति दुवै रहने हुँदा ईक्षण गर्नसक्ने देखिन्छ। अचेतन प्रधानलाई जगत्को कारण मान्ने हो भने चेतन ब्रह्मबाट संसारको सृष्टि हुन्छ भन्ने श्रुतिवाक्यहरू व्यर्थ हुन आउँछन्। किनभने श्रुतिले *'तदैक्षत'* भनेर जगत्को कारण ईक्षणको कर्ता चेतन ब्रह्मलाई नै मानेको छ। ब्रह्मबाट मोक्ष प्राप्त हुन्छ, प्रधानबाट मोक्ष प्राप्त हुँनसक्ने देखिँदैन। अतः ईक्षणशक्ति नभएको जड प्रधानलाई ईक्षणको कर्ता मान्न मिल्दैन। किनभने श्रुतिले प्रधानको विधान गरेको छैन।

यस अधिकरण अन्तर्गत १. ईक्षतेर्नाशब्दम्, २. गौणश्चेन्नात्मशब्दात्, ३. तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्, ४. हेयत्वावचनाच्च, ५. स्वाप्ययात्, ६. गतिसामान्यात् र ७. श्रुतत्वाच्च समेत ७ सूत्रहरू छन्।

६. आनन्दमयाधिकरण (सू.१२–१९)

संसारी ब्रह्म वाऽऽनन्दमयः संसार्ययं भवेत्।
विकारार्थमयट्शब्दात्प्रियाद्यवययोक्तितः॥
अभ्यासोपक्रमादिभ्यो ब्रह्मनन्दमयो भवेत्।
प्राचुर्यार्थो मयट्शब्दः प्रियाद्याःस्युरुपाधिगाः॥

अन्याङ्ग स्वप्रधानं वा ब्रह्मपुच्छमिति श्रुतम्।
स्यादानन्दमयस्याङ्गं पुच्छेऽङ्गत्वप्रसिद्धितः॥

लाङ्गुलासम्भवादत्र पुच्छेनाऽऽधारलक्षणा ।
आनन्दमयजीवोऽस्मिन्नाश्रितोऽतः प्रधानता ॥

आनन्दमयका विषयमा आनन्दमय जीव हो ? कि ब्रह्म ? *'ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा'* वाक्यमा प्रयुक्त ब्रह्म अङ्ग हो ? अथवा अङ्गी हो ? भन्ने सन्देह आएपछि पूर्वपक्षी क्रमैसँग आफ्नू मत यसरी व्यक्त गर्दछन् । पहिलो, विकारार्थक मयट् प्रत्ययको प्रयोग हुनु र प्रिय आदि अवयवहरूको कल्पनाले गर्दा पनि आनन्दमय जीव हो, ब्रह्म होइन । दोस्रो, ब्रह्म आनन्दमयको अङ्ग हो, किनभने श्रुतिमा पुच्छ शब्दको प्रयोग भएको छ। पुच्छर कुनै शरीरधारीकै हुने कुरा संसारमा प्रसिद्ध छ। अतः यसबाट ब्रह्म हो भन्ने बुझिँदैन, जीव नै हो भन्ने बुझिन्छ ।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्षीको पक्ष आएपछि आफ्नू मत राख्तै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त निम्न अनुसार राख्तछन् । पहिलो कुरा आनन्दमय जीव नभएर ब्रह्म हो। अभ्यास, उपक्रम आदि हेतुका कारण आनन्दमय ब्रह्म नै हो। यहाँ मयट् प्रत्ययको प्रयोग विकारार्थमा नभएर प्रचुरार्थमा भएको हो। दोस्रो कुरा प्रिय आदि अवयवहरूको कल्पना ब्रह्ममा सोझै नभएर आनन्दमयको उपाधिरूप विज्ञानमय आत्मामा भएको हो। ब्रह्म आनन्दमयको पुच्छर नभएर आधार वा अधिष्ठान हो भन्ने बुझ्नु पर्दछ। किनभने आनन्दमय विज्ञानात्मा ब्रह्ममा आश्रित छ।

यस अधिकरणमा निम्न लिखित सूत्रहरू छन् । १. आनन्दमयोऽभ्यासात्, २. विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात्, ३. तद्धेतुव्यपदेशाच्च, ४. मान्त्रवार्णिकमेव च गीयते, ५. नेतरोऽनुपपत्तेः, ६. भेदव्यपदेशाच्च, ७. कामाच्च नानुमानापेक्षा र ८. अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ।

७. अन्तरधिकरण (सू.२०–२१)

हिरणमयो देवतात्मा किं वासौ परमेश्वरः ।
मर्यादाधाररूपोक्तेर्देवतात्मैव नेश्वरः ॥
सार्वात्म्यात् सर्वदुरितराहित्याच्चेश्वरो मतः ।
मर्यादाद्या उपास्त्यिर्थमीशेऽपि स्युरुपाधिगाः ॥

हिरणमय पुरुषका विषयमा *'अथ य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते'* (छा.१।६।६) भन्ने श्रुतिमा वर्णित हिरणमय पुरुष देवता हो ? अथवा परमेश्वर हो ? भन्ने सन्देह आएपछि पूर्वपक्षी उक्त हिरणमय पुरुष देवता हो परमेश्वर होइन भन्दै आफ्नू राय अगाडि सार्दछन्। किनभने उक्त श्रुतिले उक्त पुरुषमा ऐश्वर्यको सीमा, आधार र रूपको समेत वर्णन गरेको छ। परमेश्वरमा असीमित ऐश्वर्य हुन्छ, उसको कुनै अर्को आधार हुँदैन र रूप पनि हुँदैन।

यसको उत्तर दिंदै उत्तरपक्षी श्रुतिमा बताइएको हिरणमय पुरुष देवता नभएर परमेश्वर नै हो भनेर भन्दछन्। किनभने श्रुतिले हिरणमय पुरुषलाई सर्वात्मिक र सर्वपापशून्य भनेर भनेको छ। त्यस्तो पुरुष परमात्मा बाहेक अरू कोही पनि हुनसक्तैन। यद्यपि मर्यादा आदि साक्षात् ईश्वरमा रहँदैनन् तथापि उपाधिगत रहन्छन्। साक्षात् ब्रह्ममा उपाधिरूप आदिको आरोप उपासनाका लागिमात्र गरिएको हो।

यस अधिकरणमा १. अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् र २. भेदव्यपदेशाच्चान्यः, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

८. आकाशाधिकरण (सू.२२)

आकाश इति होवाचेत्यत्र खं ब्रह्म वात्र खम् ।
शब्दस्य तत्र रूढत्वाद् वाय्वादेः सर्जनादपि ॥
साकाशजगदुत्पत्तिहेतुत्वाच्छ्रौतरूढितः ।
एवकारादिना चाऽत्र ब्रह्मैवाकाशशब्दितम् ॥

आकाशशब्दका विषयमा *'आकाश इति होवाच'* भन्ने श्रुतिमा आएको आकाश शब्दले ब्रह्मलाई बुझाउँछ ? अथवा भूताकाशलाई बुझाउँछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी आकाशशब्दले भूताकाशलाई जनाउँछ । किनभने वायु आदि आकाशबाटै उत्पत्ति हुन्छन् भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन् ।

पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी राख्तछन् । *'आकाश इति होवाच'* भनेर श्रुतिले भनेको भूताकाशलाई नभएर ब्रह्मलाई भनेको हो । आकाशलाई सबै भूतहरूको कारण भनेको हुँदा यो आकाश ब्रह्मवाचक हो । ब्रह्मबाट नै आकाशादि सबै प्रपञ्चको सृष्टि हुने देखिन्छ । अन्त्यमा गएर यी सबै ब्रह्ममा नै लय पनि हुन्छन् । अतः आकाश भनेर ब्रह्मलाई लिनुपर्छ ।

यस अधिकरणमा 'आकाशस्तल्लिङ्गात्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

९. प्राणाधिकरण (सू.२३)

मुखस्थो वायुरीशो वा प्राणः प्रस्तावदेवता ।
वायुर्भवेत्तत्र सुप्तौ भूतसारेन्द्रियक्षयात् ॥

सङ्कोचोऽक्षपरत्वे स्यात् सर्वभूतलयश्रुतेः ।
आकाशशब्दवत् प्राणशब्दस्तेनेशवाचकः ॥

प्राणशब्दका विषयमा *'प्राण इति होवाच'* (छा.१।११।४) यस श्रुतिमा पढिएको *'प्राण शब्द'* ले वायुविकारलाई अभिधान गर्दछ ? अथवा ब्रह्मलाई अभिधान गर्दछ ? भन्ने सन्देह आएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू राय राख्तै प्राण शब्दले वायुलाई बुझाउँछ भन्दछन् । किनभने उक्त श्रुतिमा *'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवाभिसंविशन्ति'* (छा.१।११।४) भनेर भनेको हुँदा प्राण भनेको वायु नै भएको प्रमाणित हुन्छ ।

पूर्वपक्षीलाई जबाफ दिंदै सिद्धान्ती प्राण भनेको ब्रह्म नै भएको कुरा बताउँछन् । *'प्राण इति होवाच'* भन्ने श्रुतिवचनले यहाँ वायुविकारलाई नलिएर ब्रह्मलाई लिएको छ । किनभने सुषुप्ति अवस्थामा इन्द्रियहरूको मात्रै प्राणमा लिन हुन्छ । यहाँ भने सम्पूर्ण भूतहरूको लय हुने भनिएको हुँदा प्राणशब्दले प्राणवायुलाई नलिएर ब्रह्मलाई नै लिएको देखिन्छ । यदि यस श्रुतिले प्राणलाई वायुविकार भनेको भनेर मान्ने हो भने *'सर्वाणि ह वा'* भन्ने श्रुतिगत *'सर्व'* शब्दलाई सङ्कोच गर्नुपर्ने हुन्छ । त्यसकारण आकाशशब्दजस्तै प्राणशब्द पनि श्रुतिरूढीबाट ब्रह्मवाचक हो । *'प्राणमेव'* भनेर यसमा एवकारशब्द प्रयोग भएको हुँदा पनि प्राण शब्दले ब्रह्मलाई नै बुझाएको कुरा सिद्ध हुन आउँछ ।

यस अधिकरणमा 'अत एव प्राणः' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

१०. ज्योतिश्चरणाधिकरण (सू.२४–२७)

कार्यं ज्योतिरुत ब्रह्म ज्योतिर्दीप्यत इत्यदः ।
ब्रह्मणोऽसन्निधेः कार्यं तेजो लिङ्गबलादपि ॥

चतुष्पात् प्रकृतं ब्रह्म यच्छब्देनाऽनुवर्त्यते ।
ज्योतिः स्याद्भासकं ब्रह्म लिङ्गन्तूपाधियोगतः ॥

ज्योतिका विषयमा *'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते विश्वतः पृष्ठेषु सर्वतः पृष्ठेष्वनुत्तमेषु लोकेष्विदं वाव तद्यदिदमस्मिन्नन्तः पुरुषे ज्योतिः'* (छा.३।१३।७) भनेर उक्त श्रुतिमा व्यक्त ज्योति कार्यज्योति हो ? अथवा ब्रह्म हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी श्रुतिमा आएको ज्योति ब्रह्मज्योति नभएर कार्य ज्योति हो भन्दछन्। किनभने अर्को श्रुतिले *'इदं वाव तद्यदिदमस्मिन्नन्तः पुरुषे ज्योतिः'* (छा.३।१३।७) भनेको छ। अतः जठराग्निका साथ अभेदरूप तेजोलिङ्गका बलले श्रुतिले कार्यज्योतिको नै वर्णन गरेको हो, ब्रह्मको होइन भन्ने सिद्ध हुन्छ।

यसको प्रत्युत्तरमा सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी राख्तछन्। *'अथ यदतः परो दिवो ज्योतिर्दीप्यते'* भन्ने श्रुतिवाक्यले व्यक्त गरेको ज्योति कार्यज्योति नभएर ब्रह्मलाई नै लिनु पर्दछ। किनभने अर्को श्रुतिले *'पादोऽस्य सर्वाभूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि'* भनेर चतुर्थपाद ब्रह्मको नै *'यत्'* शब्दले यहाँ पनि अनुवृत्ति भएको हो। ज्योतिको अर्थ हो भासक वा प्रकाशक। ब्रह्मबाहेक अरू कुनै तत्त्वले जगत्लाई प्रकाशित गर्न सक्तैन। अतः श्रुतिमा व्यक्त ज्योति कार्यज्योति नभएर ब्रह्म नै हो।

यस अधिकरणमा चारओटा सूत्रहरू छन्। जस्तै १. ज्योतिश्चरणाभिधानात्, २. छन्दोऽभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोऽर्पणनिगदात्तथा हि दर्शनम्, ३. भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् र ४. उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात्।

११. प्रतर्दनाधिकरण (सू.२८–३१)

प्राणोऽस्मीत्यत्र वाय्विन्द्रजीवब्रह्मसु संशयः ।
चतुर्णां लिङ्गसद्भावात्पूर्वपक्षस्त्वनिर्णयः ॥
ब्रह्मणोऽनेकलिङ्गानि तानि सिद्धान्यनन्यथा ।
अन्येषामन्यथासिद्धेर्व्युत्पाद्य ब्रह्म नेतरम् ॥

प्राणशब्दका विषयमा *'स होवाच प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व'* (कौ.३।२) भनेर श्रुतिमा आएको प्राणशब्द के वायुवाचक हो ? अथवा इन्द्रवाचक हो ? अथवा जीववाचक हो ? अथवा ब्रह्मवाचक हो ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ । यसमा पूर्वपक्षी प्राणशब्द यसैको वाचक हो भनेर भन्न सकिँदैन भन्दछन् । किनभने श्रुतिले प्राणशब्दले वायु, इन्द्र, जीव र ब्रह्मसमेत चार थरीको उल्लेख गरेको छ । अतः निश्चितरूपमा ब्रह्मवाचक नै हो भन्न सकिँदैन ।

यसको उत्तर दिँदै उत्तरपक्षी प्राणशब्द ब्रह्मवाचक नै हो भन्दछन् । किनभने *'प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा तं मामायुरमृतमित्युपास्स्व'* भनेर श्रुतिमा आएको प्राणशब्दले वायु, इन्द्र र जीवलाई नबुझाएर ब्रह्मलाई बुझाउँदछ । यहाँ ब्रह्मवाचक अनेकौँ लिङ्गहरू छन् र ती अन्यथासिद्ध पनि छैनन् । ती ब्रह्मवाचक लिङ्गहरू प्राण, इन्द्र र जीवका पक्षमा समन्वय हुन सक्तैनन् । यसका विपरीत प्राण, इन्द्र र जीवका लिङ्गहरू भने ब्रह्ममा समन्वय हुन सक्तछन् । प्राण आदिका लिङ्ग अन्यथासिद्ध भएका कारण दुर्बल छन् । अतः यहाँ आएको प्राणशब्दले ब्रह्मलाई बुझाउँदछ । यहाँ आएको प्राणशब्दले प्राणवायु, इन्द्र र जीवलाई बुझाउँदैन ।

यस अधिकरणमा चार सूत्रहरू छन् – १. प्राणस्तथानुगमात्, २. न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन्, ३. शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत् र ४. जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् ।

ब्रह्मसूत्र

पहिलो अध्याय

दोस्रो पाद

(यस पादमा सर्वत्र प्रसिद्धदेखि वैश्वानरसहित ७ अधिकरणहरू छन् र यसमा अस्पष्ट ब्रह्मलिङ्गयुक्त वाक्यहरूको उपास्य ब्रह्मविषयमा विचार गरिएकोछ)

१. सर्वत्र प्रसिद्ध्यधिकरण (सू.१–८)

मनोमयोऽयं शारीर ईशो वा प्राणमानसे ।
हृदयस्थित्यणीयस्त्वे जीवो स्युस्तेन जीवगाः ॥
शमवाक्यगतं ब्रह्म तद्धितादिरपेक्षते ।
प्राणादियोगश्चिन्तार्थश्चिन्त्यं ब्रह्म प्रसिद्धितः ॥

मनोमयका विषयमा *'सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति शान्त उपासीत, अथ खलु क्रतुमयः पुरुषो यथाक्रतुरस्मिँल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कुर्वीत, मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः'* (छा.३।१४।१,२) यसरी श्रुतिमा व्यक्त मनोमय जीव हो ? अथवा परमेश्वर हो ? भन्ने सन्देह प्राप्त भएकोमा पूर्वपक्षी मनोमय जीव हो भन्दछन् ।

यसको प्रत्युत्तरमा सिद्धान्ती आफ्नू मत यसरी राख्तछन् ।

जस्तै – *'मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः'* (छा.उ.३।१४।२) भन्ने श्रुतिवाक्य अनुसार मनोमय जीव नभएर ब्रह्म नै हो । ब्रह्ममा प्राण र मनको सम्बन्ध देखाइएको उपासनाका लागि हो । सबै वेदान्त-वाक्यहरूमा उपास्यरूपबाट प्रसिद्ध ब्रह्मलाई यहाँ लिनुपर्दछ । त्यसकारण मनोमय ब्रह्म हो ।

यस अधिकरणमा आठ सूत्रहरू छन् । जस्तै – १. सर्वत्र प्रसिद्धोपदेशात्, २. विवक्षितगुणोपपत्तेश्च, ३. अनुपपत्तेस्तु न शारीरः, ४. कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च, ५. शब्दविशेषात्, ६. स्मृतेश्च, ७. अर्भकौकस्त्वात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च र ८. सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात् ।

२. अत्त्रधिकरण (सू.९–१०)

जीवोऽग्निरीशो वाऽत्ता स्यादोदने जीव इष्यताम् ।
स्वाद्वत्तीति श्रुतेर्वह्निर्वाऽऽग्निरन्नाद इत्यदः ॥
ब्रह्मक्षत्रादिजगतो भोज्यत्वात्स्यादिहेश्वरः ।
ईशप्रश्नोत्तरत्वाच्च संहारस्तस्य चातृता ॥

अत्ताका विषयमा *'यस्य ब्रह्म च क्षत्रं च'* भन्ने मन्त्रमा व्यक्त अत्ता अर्थात् भोक्ता जीव हो ? अथवा परमेश्वर हो ? भन्ने सन्देहमा पूर्वपक्षी जीव नै भोक्ता हो भन्दछन् । किनभने *'तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति'* भन्ने श्रुतिले जीवलाई लिएको छ ।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती परमात्मा नै अत्ता भएको कुरा अघि सार्दछन् । किनभने *'यस्य ब्रह्म च क्षत्रं चोभे भवत ओदनः, मृत्युर्यस्योपसेचनं क इत्था वेद यत्र सः.'* (कठ.१।२।२४) भनेर उपनिषद्मा व्यक्त भएको सर्वभक्षक अग्नि र

जीव नभएर परमात्मा नै हो। किनभने श्रुतिमा आएका ब्रह्म र क्षत्र आदि पदहरूलाई लक्षणाद्वारा स्थावर र जङ्गमरूप सम्पूर्ण जगत्लाई ब्रह्मका भक्षणका रूपमा लिनुपर्दछ। सर्व भक्षक र सर्वसंहारक परब्रह्मबाहेक अरू कोही पनि हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा १. अत्ता चराचरग्रहणात् र २. प्रकरणाच्च, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

३. गुहाप्रविष्टाधिकरण (सू.११-१२)

गुहां प्रविष्टौ धीजीवौ जीवेशौ वा हृदि स्थितौ।
छायातपाख्यदृष्टान्ताद् धीजीवौ स्तो विलक्षणौ॥
पिबन्ताविति चैतन्यद्वयं जीवेश्वरौ यतः।
हृत्स्थानमुपलब्ध्यै स्याद्वैलक्षण्यमुपाधितः॥

गुहाप्रवेशका विषयमा *'ऋतं पिबन्तौ'* (कठ. १।३।१) भन्ने श्रुतिमा वर्णित गुहामा प्रवेश गर्ने बुद्धि र जीव हुन्? अथवा जीव र परमेश्वर हुन्? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी प्रवेशकर्ता बुद्धि र जीव भएको कुरा बताउँछन्। किनभने तिनको स्थिति हृदयमा छाया र आतप जस्तो भएको भनिएको छ। अतः यी बुद्धि र जीव नै हुनसक्तछन्। तर परस्पर विलक्षण जीव र परमेश्वर हुनसक्तैनन्।

यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती गुहा प्रवेश गर्ने बुद्धि र जीव नभएर जीव र परमेश्वर हुन्। किनभने *'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमेपरार्धे.'* (कठ. १।३।१) भनेर उक्त मन्त्रमा दुई वचन आएको र हृदयरूपी गुफामा प्रवेश गर्ने बुद्धि र जीव नभएर जीव र परमेश्वर हुन्। हृदयरूपी स्थान उपासनाका लागि

हो। जीव सोपाधिक भएकाले छाया सरह हो र परमेश्वर निरुपाधिक भएको हुँदा आतप सरह हो। यसरी दुवैमा विलक्षणता भएको श्रुतिमा व्यक्त गुहाप्रविष्ट जीव र परमेश्वर ठहर्न आउँछन्।

यस अधिकरणमा १. गुहां प्रविष्टावात्मनौ हि तद्दर्शनात् र २. विशेषणाच्च, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

४. अन्तराधिकरण (सू.१३-१७)

छायाजीवौ देवतेशौ वाऽसौ योऽक्षिणि दृश्यते।
आधारदृश्यतोक्तेशादन्येषु त्रिषु कश्चन।
कं खं ब्रह्म यदुक्तं प्राग् तदेवाक्षिण्युपासते।
वामनीत्वादिनाऽन्येषु नामृतत्त्वादिसम्भवः॥

पुरुषका विषयमा *'य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति'* (छा.४।१५।१) भन्ने श्रुतिमा प्रतिपादित पुरुष के छायात्मा हो ? अथवा जीव हो ? अथवा देवता हो ? वा परमात्मा हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी परमात्मा बाहेक अरू तीनमध्ये एक हो भन्दछन्। किनभने श्रुतिमा त्यस पुरुषको आधार नेत्र भनिएको छ र त्यसलाई दृश्य भनिएको छ।

यसँको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। *'य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते एष आत्मेति.'* (छा.४।१५।१) भनेर श्रुतिमा वर्णित आँखाको नानीमा देखिने पुरुष छायात्मा जीव र देवतासमेत नभएर परमात्मा नै हो। किनभने त्यस श्रुतिको पूर्ण वाक्यमा वर्णित कं ब्रह्म खं ब्रह्म' भन्ने गुण परमात्माबाहेक अरूमा उपलब्ध हुने देखिँदैन। छायात्मा आदिमा अमृतत्व धर्म सम्भव देखिँदैन। अतः अमृतत्व आदि धर्म भएको परमात्मा नै

उपास्य हो। छायात्मा, जीवात्मा र देवतासमेत तीनमध्ये कुनै पनि आँखाको नानीमा देखिने उपास्य पुरुष होइनन्।

यस अधिकरणमा पाँच सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. अन्तर उपपत्तेः, २. स्थानादिव्यपदेशाच्च, ३. सुखविशिष्टाभिधानादेव च, ४. श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च र ५. अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः।

५. अन्तर्याम्यधिकरण (सू.१८–२०)

प्रधानं जीव ईशो वा कोऽन्तर्यामी जगत्प्रति।
कारणत्वात्प्रधानं स्याज्जीवो वा कर्मणो मुखात्॥
जीवैकत्वामृतत्वादेरन्तर्यामी परेश्वरः।
द्रष्टृत्वादेर्न प्रधानं न जीवोऽपि नियम्यतः॥

अन्तर्यामीका विषयमा *'य इमं च लोकं परं च ..... यः पृथिव्यां तिष्ठन् ..... त आत्मान्तर्याम्यमृतः'* (बृ.३।७।१–२) भनेर यस श्रुतिमा पृथिवी आदि जगत्लाई नियमन गर्नेलाई अन्तर्यामी भनिएको छ। त्यो अन्तर्यामी प्रधान हो ? वा जीव हो ? किंवा परमेश्वर हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी प्रधान अथवा जीव अन्तर्यामी हुनुपर्दछ तर परमेश्वर अन्तर्यामी होइन भन्दछन्।

यसको जबाफमा सिद्धान्ती अन्तर्यामी भनेको परमेश्वर नै हो, जड प्रधान अथवा दुर्बल जीव होइन भन्दछन्। किनभने *'यः पृथिवीमन्तरो यमयत्येष त आत्मान्तर्याम्यमृतः.'* (बृ.३।७।२) भनेर उक्त श्रुतिमा वर्णित अन्तर्यामी प्रधान अथवा जीव नभएर परमात्मा हो। त्यस्तो सर्वज्ञ अमृत पुरुष जड प्रधान र मरणशील जीवा हुन

सक्तैन। अमृतत्वादि धर्म परमेश्वरमा मात्रै रहन्छन्। परमात्मा नै अन्तर्यामी हो। किनभने अन्तर्यामी पुरुषलाई श्रुतिले द्रष्टा, श्रोता पनि भनेको छ। अतः अचेतन प्रधान अन्तर्यामी हुनसक्तैन। नियम्य भएको कारण जीव पनि अन्तर्यामी हुनसक्तैन। अतः परमात्मा नै अन्तर्यामी भएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात्, २. न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापात् र ३. शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते।

६. अदृश्यत्वाधिकरण (सू.२१-२३)

भूतयोनिः प्रधानं वा जीवो वा यदि वेश्वरः।
आदौ पक्षावुपादाननिमित्तत्वभिधानतः॥
ईश्वरो भूतयोनिः स्यात्सर्वज्ञत्वादिकीर्तनात्।
दिवाद्युक्तेर्न जीवः स्यान्न प्रधानं भिदोक्तितः॥

भूतयोनिका विषयमा *'यत्तदद्रेश्यमग्राह्यं .... तदव्ययं यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः'* (मु.१।१।६) भनेर यस श्रुतिमा वर्णित भूतयोनि प्रधान हो ? अथवा जीव हो ? अथवा परमेश्वर हो ? भन्ने संशय देखिएको छ। यसमा पूर्वपक्षी योनिशब्दले उपादानकारण र निमित्त कारणलाई जनाउँछ भन्छन्। किनभने जगद्रूपले परिणत हुने भएको प्रधान भूतयोनि हो। जगत्को उपादानकारण हो। अथवा धर्म र अधर्मद्वारा जगत्को सिर्जना गर्ने जीव भूतयोनि हो। तर परमेश्वर भने भूतयोनि होइन।

यसरी पूर्वपक्ष प्राप्त भएकोमा त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। *'तदव्ययं यद् भूतयोनिं परिपश्यन्ति*

धीराः' (मु १।१।६) भन्ने श्रुतिमा वर्णन भएको भूतयोनि प्रधान हो या जीव हो अथवा परमेश्वर हो भन्ने सम्बन्धमा *'यः सर्वज्ञः सर्ववित्'* इत्यादि श्रुतिमा सर्वज्ञत्व, सर्ववेत्तृत्व आदि ब्रह्मलिङ्गको उल्लेख भएको हुँदा भूतयोनि प्रधान वा जीव नभएर परमेश्वर हो। भूतयोनिलाई दिव्य, सर्वव्यापक र जन्मरहित भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा परिच्छिन्न र जन्म आदियुक्त जीव भूतयोनि हुनसक्तैन। *'अक्षरात्परतः परः'* भन्ने श्रुतिले भूतयोनि भनेर ब्रह्मलाई भनेको हो प्रधानलाई होइन। ब्रह्म नै सम्पूर्ण जगत्को उपादान र निमित्तकारण हो। यसबाट परमेश्वर नै भूतयोनि भएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा तीनओटा सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः, २. विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ र ३. रूपोपन्यासाच्च।

७. वैश्वानराधिकरण (२४–३२)

वैश्वानरः कौक्षभूतदेवजीवेश्वरेषु कः।
वैश्वानरात्मशब्दाभ्यामीश्वरान्येषु कश्चन ॥
द्युमूर्धत्वादितो ब्रह्मशब्दाच्चेश्वर इष्यते।
वैश्वानरात्मशब्दौ तावीश्वरस्यापि वाचकौ ॥

'आत्मानं वैश्वानरमुपास्ते' (छा.५।१८।२) भनेर वैश्वानरको उपासना गर्ने कुरा श्रुतिले भनेको हुँदा यो वैश्वानर जठराग्नि हो ? वा भूताग्नि हो ? वा देवता हो ? वा जीव हो ? अथवा परमेश्वर हो ? भन्ने सन्देह खडा भएकोमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। वैश्वानरशब्द जठराग्निमा र भूताग्निमा रूढ छ।

आत्मशब्द जीव वाचक हो । अतः ईश्वरलाई छोडेर माथि उल्लेख भएका चार मध्ये एकलाई वैश्वानरशब्दले लिनु पर्ने देखिन्छ ।

यसरी पूर्वपक्षीको विचार आएपछि सिद्धान्ती आफ्नू विचार यसरी राख्तछन् । श्रुतिमा उल्लेख भए अनुसार परमात्मा नै वैश्वानर ठहरिन्छ । किनभने वैश्वानरको मस्तक द्युलोक हो भनेर वैश्वानरका अवयवहरूको वर्णन गर्दै *'को न आत्मा किं ब्रह्म'* भन्नेसमेत उल्लेख गरिएको हुँदा वैश्वानर जठराग्नि आदि नभएर ब्रह्म नै हो । वैश्वानरशब्द योगवृत्तिद्वारा ब्रह्ममा समन्वित हुन्छ भने आत्मशब्द चाहिँ मुख्यवृत्तिद्वारा ब्रह्मको वाचक हो ।

यस अधिकरणमा नौओटा सूत्रहरू छन् । जस्तै – १. वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात्, २. स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति, ३. शब्दादिभ्योऽन्तः प्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथादृष्टयुपदेशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते, ४. अत एव न देवता भूतं च, ५. साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः, ६. अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः, ७. अनुस्मृतेर्बादरिः, ८. सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथाहि दर्शयति र ९. आमनन्ति चैनमस्मिन् ।

ब्रह्मसूत्र

पहिलो अध्याय

तेस्रो पाद

(यस पादमा द्युभ्वादिदेखि सुषुप्त्युत्क्रान्तिसहित १३ अधिकरणहरू छन् र यसमा ब्रह्मलिङ्गहरूको प्रायः ज्ञेयब्रह्मविषयमा विचार गरिएको छ)

१. द्युभ्वाद्यधिकरण (सू.१–७)

सूत्रं प्रधानं भोक्तेशो द्युभ्वाद्यायतनं भवेत् ।
श्रुतिस्मृतिप्रसिद्धिभ्यां भोक्तृत्वाच्चेश्वरेतरः ।।।
नाद्यौ पक्षावात्मशब्दान्न भोक्ता भुक्तगम्यतः ।
ब्रह्मप्रकरणादीशः सर्वज्ञत्वादितस्तथा ।।

द्युभू आदि विषयमा *'यस्मिन् द्यौः पृथिवी चान्तरिक्षमोतं मनः सह प्राणैश्च सर्वैः, तमेवैकं जानथ आत्मानमन्यावाचो विमुञ्चथामृतस्यैष सेतुः'* (मु.२।२।५) भनेर उक्त मन्त्रमा वर्णन भएको द्युलोक, भूलोक आदिको आधार सूत्रात्मा अर्थात् हिरण्यगर्भ हो ? वा प्रधान हो ? अथवा जीव हो ? अथवा ब्रह्म हो ? भन्ने विषयमा सन्देह उत्पन्न भएको छ ।

यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू विचार यसरी

राख्छन्। श्रुतिस्मृति समेतमा प्रसिद्ध द्यु, भू आदि सबैको आधार सूत्रात्मा हो अथवा सबैको आश्रय प्रधान पनि हुनसक्तछ। किनभने साङ्ख्यदर्शनले यही कुरा भनेको छ। अथवा जीव हुन सक्तछ।

यसप्रकार पूर्वपक्षीको विचार आएपछि त्यसको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त निम्न अनुसार राख्तछन्। मन्त्रमा आत्मा शब्द आएको हुँदा सूत्रात्मा, द्यु, भू र जीव पनि सबैको आधार हुनसक्ने देखिँदैन। श्रुतिले यसै सर्वाधार आत्मालाई नै मुक्त पुरुषहरूले प्राप्त गर्ने कुरा पनि बताएको छ। यो प्रकरण ब्रह्मको हो। त्यसैकारण *'यस्मिन् द्यौः पृथिवी'* (मु.२।२।५) भन्ने मन्त्रमा व्यक्त सर्वज्ञत्व आदि धर्म ब्रह्ममा नै लागू हुन्छन्। ब्रह्म नै द्यु, भू आदि सबैको आधार हो।

यस अधिकरणमा सात सूत्रहरू छन्। जस्तै - १. द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात्, २. मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात्, ३. नानुमानमतच्छब्दात्, ४. प्राणभृच्च, ५. भेदव्यपदेशात्, ६. प्रकरणात् र ७. स्थित्यदनाभ्यां च।

२. भूमाधिकरण (सू.८-९)

भूमा प्राणः परेशो वा प्रश्नप्रत्युक्तिवर्जनात्।
अनुवर्त्यातिवादित्वं भूमोक्तेर्वायुरेव सः॥
विच्छिद्यैष त्विति प्राणं सत्यस्योपक्रमात्तथा।
महोपक्रम आत्मोक्तेरीशोऽयं द्वैतवारणात्॥

भूमाका विषयमा *'यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमाथ यत्रान्यत्पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पम्'* (छा.७।२३।१,२४।१) भन्ने मन्त्रमा भूमाशब्द आएको र *'भूमा त्वेव*

विजिज्ञासितव्य' भन्ने पनि आएको हुँदा जान्नु पर्ने भूमा प्राण हो ? अथवा परमात्मा हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ।

यस सन्देहमा प्राणको उपदेशको अनन्तर प्राणभन्दा आधिक्यको प्रश्न र उत्तरसमेत आएको देखिँदैन। यसमा अतिवादित्वको अनुवृत्ति गरेर भूमाको उपदेश गरिएको छ। अतः भूमा नै प्राण हो भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू विचार राखेपछि यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती भूमा भनेको ब्रह्म नै हो प्राण होइन भन्दछन्। किनभने *'एष तु अतिवदति'* भन्ने मन्त्रको 'तु' शब्दले प्राण प्रकरणको समाप्ति गरेर *'यः सत्येनातिवदति'* भनेर सत्यशब्दले अगाडिको अवान्तर प्रकरण प्रारम्भ गरेको छ। प्रकरणका शुरुमा नै आत्मशब्द आएको र भूमाको धर्म श्रुतिमा भनिएको हुँदा भूमा प्राण नभएर ब्रह्म हो।

यस अधिकरणमा १. भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात् र २. धर्मोपपत्तेश्च, भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

३. अक्षराधिकरण (सू.१०–१२)

अक्षरं प्रणवः किं वा ब्रह्म लोकेऽक्षराभिधा।
वर्णे प्रसिद्धा तेनाऽत्र प्रणवः स्यादुपास्तये ॥
अव्याकृताधारतोक्तेः सर्वधर्मनिषेधतः।
शासनाद्द्रष्टृतादेश्च ब्रह्मैवाऽक्षरमुच्यते ॥

अक्षरशब्दका विषयमा *'कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति। स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्रह्मणा अभिवदन्त्य-स्थूलमनण्वह्रस्वम्'* (बृ.३।८।७,८) इत्यादि श्रुतिवाक्यमा पठित 'अक्षर' शब्द ओङ्कारको वाचक हो ? अथवा ब्रह्मवाचक हो ? भन्ने

सम्बन्धमा सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी अक्षरशब्द ओङ्कारको वाचक हो, ब्रह्मवाचक होइन भन्दछन्। किनभने *'अक्षरसमाम्नाय'* इत्यादिमा अक्षरशब्द वर्णमा प्रसिद्ध छ। *'ओङ्कार एवेदं सर्वम्'* (छा. २।२३।३) भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः अक्षर सर्वात्मक हो र वर्णवाचक हो।

उपर्युक्त पूर्वपक्षीको विचारलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। *'कस्मिन्नु खलु आकाश ओतश्च प्रोतश्चेति, स होवाचैतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनणु'* (बृ.३।८।७-८) यस श्रुतिमा आएको 'अक्षर' शब्द ॐकार वाचक हो। यसमा अक्षरलाई अव्याकृत तथा सबैको आधार, सम्पूर्ण धर्महरूबाट शून्य, सम्पूर्ण जगत्को शासक र द्रष्टासमेत भनिएको छ। यसबाट 'अक्षर' शब्द ओङ्कारवाचक नभएर ब्रह्मवाचक नै ठहरिन्छ।

यस अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. अक्षरमम्बरान्तधृते, २. सा च प्रशासनात् र ३. अन्यभावव्यावृत्तेश्च।

४. ईक्षतिकर्मव्यपदेशाधिकरण (सू.१३)

त्रिमात्रप्रणवे ध्येयमपरं ब्रह्म वा परम्।
ब्रह्मलोकफलोक्त्यादेरपरं ब्रह्म गम्यते ॥
ईक्षितव्यो जीवघनात्परस्तत्प्रत्यभिज्ञया।
भवेद्ध्येयं परं ब्रह्म क्रममुक्तिः फलिष्यति ॥

ध्येयका विषयमा *'यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमिति'* (प्र.५।२) इत्यादि श्रुतिमा आएको तीनमात्रायुक्त ॐकारको अपरब्रह्मरूपले ध्यान गर्ने हो ? अथवा परब्रह्मरूपले ध्यान गर्ने हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी अपरब्रह्मरूपले ध्यान गर्ने भन्दछन्।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्ष प्राप्त भएकोमा सिद्धान्ती त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू सिद्धान्त यसप्रकार प्रस्तुत गर्दछन्। *'एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोङ्कारस्तस्माद्विद्वानेतेनैवायतनेनैकतरमन्वेति' 'यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिध्यायीत'* (प्र.५।२,५) उपर्युक्त श्रुतिमा व्यक्त तीन मात्राविशिष्ट ओङ्कारको अपरब्रह्मका रूपमा ध्यान नगरेर परब्रह्मका रूपमा ध्यान गर्नुपर्दछ। किनभने मन्त्रका अन्त्यमा ॐकारलाई सर्वोत्कृष्ट विराट्रूप, हिरण्यगर्भभन्दा पनि उत्कृष्ट र साक्षात्करणीय भनिएको छ। मन्त्रमा आएका पर र पुरुष शब्दहरूले परब्रह्मलाई जनाउँदछन्। ब्रह्मध्यानको फल ब्रह्मलोकप्राप्ति मात्र नभएर अन्ततः मुक्त हुनु पनि हो। अतः ब्रह्म नै ध्येय हो।

यस अधिकरणमा 'ईक्षतिकर्म व्यपदेशात् सः' भन्ने एउटा सूत्र छ।

५. दहराधिकरण (सू.१४-२१)

दहरः को वियज्जीवो ब्रह्म वाऽऽकाशशब्दतः।
वियत्स्यादथवाऽल्पत्वश्रुतेर्जीवो भविष्यति॥
बाह्याकाशोपमानेन द्युभूम्यादिसमाहितेः।
आत्मापहतपाप्मत्वात्सेतुत्वाच्च परेश्वरः॥

दहरका विषयमा *'अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशस्तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यं तद्वाव विजिज्ञासितव्यम्'* (छा.१।१) भनेर यस मन्त्रमा आएको दहरशब्दले भूताकाशलाई वा जीवलाई वा ब्रह्म मध्येमा कसलाई बुझाउँछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ।

यस सन्देहमा पूर्वपक्षी दहर भनेको भूताकाश हो भन्दछन्। किनभने श्रुतिमा आएको दहरशब्द भूताकाशमा रूढ भएको देखिन्छ। अथवा दहरशब्दले परिच्छिन्न जीवलाई बुझाउन सक्तछ। किनभने श्रुतिमा त्यसलाई अल्प भनिएको छ। तर ब्रह्मलाई भने दहरले बुझाउँदैन।

उपर्युक्त अनुसारको पूर्वपक्ष प्राप्त भएपछि सिद्धान्ती दहर भन्नाले ब्रह्म नै बुझिन्छ भन्दछन्। किनभने यस सम्बन्धमा मन्त्रमा बाह्य आकाशको उपमा दिनु, द्यु, भू आदिको आधार भन्नु, आत्मत्व, पापराहित्यत्व आदि धर्महरूले युक्त भन्नु र लोकमर्यादाको संस्थापक भन्नुले पनि दहर ब्रह्म नै हो, तर भूताकाश र जीव भने होइनन् भन्ने प्रमाणित हुन्छ।

यस अधिकरणमा आठओटा सूत्रहरू छन्। जस्तै १. दहर उत्तरेभ्यः, २. गतिशब्दाभ्यां तथाहि दृष्टं लिङ्गं च, ३. धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिननुपलब्धेः, ४. प्रसिद्धेश्च, ५. इतरपरमर्शात् स इति चेन्नासम्भवात्, ६. उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु, ७. अन्यार्थश्च परामर्शः र ८. अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम्।

विशेष टिप्पणी

यस अधिकरणमा रहेको 'उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु' भन्ने १९ औं सूत्रदेखि 'उत्तराधिकरण' भन्ने अधिकरण शुरु भएको कुरा वैयासिकन्यायमाला, ब्रह्मविद्याभरण आदि ग्रन्थहरूमा उल्लेख भएको पाइन्छ। जुन निम्न अनुसार छ। केवल पाठकका जानकारीका लागि यहाँ उद्धृत गरिन्छ।

य: प्रजापतिविद्यायां स किं जीवोऽथवेश्वर: ।
जाग्रत्स्वप्नसुषुप्तोक्तेस्तद्वान् जीव इहोचित: ॥
आत्माऽपहतपाप्मेति प्रक्रम्यान्ते स उत्तम: ।
पुमानित्युक्त ईशोऽत्र जाग्रदाद्यवबुद्धये ॥

आचार्य शङ्करले आफ्नू भाष्यमा र रामान्द आदि आचार्यहरूले आफ्नू टीकामा यस अधिकरणको उल्लेख गरेका छैनन् । त्यसैकारण शङ्कराचार्यले आफ्नू भाष्यमा १९१ अधिकरणको उल्लेख गरेका छन् । तर अरू केही आचार्यहरूले यस अधिकरणसमेतलाई लिएर १९२ अधिकरण भनेर उल्लेख गरेको पाइन्छ । यस उत्तराधिकरणको सारांश यस अनुसार छ –

प्रजापति विद्यामा आएको पुरुष जीव हो ? अथवा ईश्वर हो ? भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा जीव हो भन्ने पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन् । यसमा सिद्धान्ती जीव नभएर ईश्वर हो भन्दछन् । किनभने श्रुतिमा *'य आत्माऽपहतपाप्मा'* भनेर ब्रह्मको उपक्रम गरेर *'स उत्तमः पुरुष'* भन्दै उपसंहारमा पनि परमात्माको उल्लेख गरिएको छ । अत: त्यो पुरुष परमेश्वर हो, जीव होइन भन्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ ।

६. अनुकृत्यधिकरण (सू.२२–२३)

न तत्र सूर्यो भातीति तेजोऽन्तरमुतापि चित् ।
तेजोऽभिभावकत्वेन तेजोन्तरमिदं महत् ॥
चित्स्यात्सूर्याद्यभास्यत्वात् तादृक् तेजोऽप्रसिद्धित: ।
सर्वस्मात्पुरतो भानात्तद्भासा चान्यभासनात् ॥

जगद्भासकका विषयमा *'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्रतारकं नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्निः, तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति.'* (मु.२।२।१०) भनेर यस श्रुतिमा प्रतिपादित जगद्भासक सूर्य आदिभन्दा तेजिलो अर्को पदार्थ हो ? अथवा चेतन ब्रह्म हो ? भन्ने सम्बन्धमा सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी त्यो कुनै तेजस्वी पदार्थ हो भनेर भन्दछन्। किनभने श्रुतिले सूर्य आदि तेजस्वी पदार्थहरूको मात्रै निषेध गरेको छ। त्यसकारण सूर्य आदिलाई पनि अभिभूत गर्न सक्ने सूर्य आदिभन्दा कुनै विशेष तेजस्वी वस्तु हो।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि त्यसको परिहार गर्दै त्यस्तो वस्तु सर्वभासक चेतन ब्रह्म नै हो भन्ने कुरा श्रुतिबाटै निर्णय भएको छ भनेर सिद्धान्ती भन्दछन्। किनभने त्यो ब्रह्म सूर्य आदिद्वारा भास्य हुँदैन बरू उसले नै सूर्य आदि सबै चम्कने वस्तुहरूलाई आफ्नू चमकद्वारा चम्काउँछ, त्यस्तो वस्तु ब्रह्मबाहेक अर्को प्रसिद्ध नभएको हुँदा त्यो चेतन ब्रह्म नै हो। किनभने सबभन्दा पहिले भान भएको र आफ्नू तेजद्वारा अरू सबैलाई भासित गर्ने भएको हुँदा पनि श्रुतिले जगद्भासक चैतन्यरूप ब्रह्मलाई सर्वभासक भनेको हो र यही नै अन्तिम सत्य हो।

यस अधिकरणमा १. अनुकृतेस्तस्य च र २. अपि च स्मर्यते, समेत दूई सूत्रहरू छन्।

७. प्रमिताधिकरण (सू.२४-२५)

अङ्गुष्ठमात्रो जीवः स्यादीशो वाऽल्पप्रमाणतः।
देहमध्ये स्थितेश्चैव जीवो भवितुमर्हति ॥
भूतभव्येशता जीवे नास्त्यतोऽसाविहेश्वरः।
स्थितिप्रमाणे ईशेऽपि स्तो हृद्यस्योपलब्धितः ॥

अङ्गुष्ठ पुरुषका विषयमा *'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो मध्य आत्मनि तिष्ठति'* तथा *'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषो ज्योतिरिवाधूमकः, ईशानो भूतभव्यस्य स एवाद्य स उ श्व एतद्वै तत्'* (कठ.२।१४।१३) यस श्रुतिले वर्णन गरेको अङ्गुष्ठमात्र पुरुष जीव हो ? अथवा ईश्वर हो ?' भन्ने सन्देह प्राप्त भएकोमा पूर्वपक्षी त्यस्तो ईश्वर नभएर जीव नै हो भन्दछन् । किनभने अङ्गुष्ठ बराबर र अल्पप्राण भएको देहको मध्यभागमा रहने पुरुष भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः जीव हो, ईश्वर होइन ।

त्यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती त्यो पुरुष जीव नभएर ईश्वर हो भन्दछन् । किनभने *'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः'* भन्ने यस मन्त्रले भूत र भविष्यत्को समेत जगत्को शासक भनेर त्यस तत्त्वलाई बताएको छ। त्यस्तो वस्तु जीव नभएर ईश्वरमात्रै हुनसक्तछ। हृदयमा ईश्वर नै उपलब्ध हुन्छ। अतः हृदयमा रहनु र अङ्गुष्ठ बराबर हुनु ईश्वरमा मात्रै सम्भव छ। श्रुतिले वर्णन गरेको अङ्गुष्ठमात्र पुरुष जीव नभएर ईश्वर हो।

यस अधिकरणमा १. शब्दादेव प्रमितः र २. हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् , भन्ने दुई सूत्रहरू छन् ।

८. देवताधिकरण (सू.२६-३३)

नाधिक्रियन्ते विद्यायां देवाः किंवाऽधिकारिणः ।
विदेहत्वेन सामर्थ्यहानर्नैषामधिक्रिया ॥
अविरुद्धार्थवादादिमन्त्रादेर्देहसत्त्वतः ।
अर्थित्वादेश्च सौलभ्याद् देवाद्या अधिकारिणः ॥

ब्रह्मविद्याका विषयमा देवताहरूको अधिकार छ ? कि छैन ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षीले शरीर र सामर्थ्य आदि

नभएको हुँदा देवताहरूलाई ब्रह्मविद्यामा अधिकार नभएको तर्क अगाडि सार्दछन् । यसको उत्तरमा सिद्धान्ती बृहदारण्यकको मन्त्रमा *'तद्यो यो देवानां प्रत्यबुद्ध्यत स एव तदभवत् तथर्षीणाम्'* भनेर उल्लेख गर्दै देवताहरूको ब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको देखाउँछन् । विभिन्न उपनिषद्हरू र वेदहरूमा समेत देवताहरूले ब्रह्मसाक्षात्कार गरेको प्रसङ्ग आएको छ । यसकारण प्रमाणान्तरबाट अविरुद्ध अर्थवाद र मन्त्रहरूसमेतबाट पनि देवताहरूको शरीर हुने र अर्थित्व आदि पनि हुने कुरा थाहा हुन्छ । अतः देवताहरूको ब्रह्मविद्यामा अधिकार छ ।

यस अधिकरणमा आठ सूत्रहरू छन् । जस्तै – १. तदुपर्यपि बादरायणः सम्भवात्, २. विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात्, ३. शब्द इति चेन्नातः प्रभावात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्, ४. अत एव च नित्यत्वम्, ५. समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च, ६. मध्वादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः, ७. ज्योतिषि भावाच्च र ८. भावं तु बादरायणोऽस्ति हि ।

९. अपशूद्राधिकरण (सू.३४-३८)

शूद्रोऽधिक्रियते वेदविद्यायामथवा नहि ।
अत्रैवर्णिकदेवाद्या इव शूद्रोऽधिकारवान् ॥
देवाः स्वयंभातवेदाः शूद्रोऽध्ययनवर्जनात् ।
नाधिकारी श्रुतौ स्मार्ते त्वधिकारो न वार्यते ॥

वेदविद्यामा देवताको अधिकार भएको देखिन्छ तर शूद्रको अधिकार छ ? अथवा छैन ? भन्ने विषयमा सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षले छ भनेपछि उत्तरपक्षले नभएको कुरा बताएकाछन् ।

किनभने पूर्वजन्मको संस्कारले गर्दा देवताहरूमा वेदको ज्ञान स्वतः आविर्भाव हुन्छ, उनीहरूको उपनयनादि संस्कार गरिरहनु पर्दैन। तर शूद्र त्रैवर्णिकभन्दा बाहिरको भएको हुँदा उपनयनादि संस्कार हुँदैन। उपनयन नगरीकन वेदाध्ययन गर्न पाइँदैन। अतः शूद्रको वेदमा अधिकार हुँदैन। तर स्मृति र पुराण आदिमा भने शूद्रको अधिकार हुन्छ।

यस अधिकरणमा पाँचओटा सूत्रहरू छन् - १. शुगस्य तदनादरश्रवणात्तदाद्रवणात् सूच्यते हि, २. क्षत्रियत्वगतेश्चोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात्, ३. संस्कारपरामर्शात्तदभावाभिलापाच्च, ४. तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः र ५. श्रवणाध्ययनार्थ प्रतिषेधात् स्मृतेश्च।

१०. कम्पनाधिकरण (सू.३९)

जगत्कम्पनकृत्प्राणोऽशनिर्वायुरुतेश्वरः।
अशनिर्भयहेतुत्वाद्वायुर्वा देहचालनात्॥
वेदनादमृतत्वोक्तेरीशोऽन्तर्यामिरूपतः।
भयहेतुश्चालनं तु सर्वशक्तियुतत्वतः॥

वज्रधारी प्राणको विषयमा *'यदिदं किञ्च जगत्सर्वं प्राण एजति निःसृतम्, महद्भयं वज्रमुद्यतं च एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति.'* (कठ.२।६।२) भनेर यस मन्त्रमा जगत्लाई कमाउने डरलाग्दो वज्रधारी प्राणको वर्णन आएको छ। यस्तो शक्तिशाली प्राण वज्र हो ? वा वायु हो ? वा ईश्वर हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको देखिन्छ।

यसमा पूर्वपक्षले त्यो डरलाग्दो प्राण वज्र अथवा सबैलाई कमाउने वायु हो भन्ने मत व्यक्त गरेपछि त्यसको खण्डन गर्दै उत्तर पक्षले आफ्नू सिद्धान्त स्थापना गरेको छ। श्रुतिमा पठित प्राणशब्द ईश्वरको नै प्रतिपादक भएको देखिन्छ। *'एतदविदुरमृतास्ते भवन्ति'* भनेर उक्त श्रुतिले भनेको हुँदा मोक्षप्राप्तिका लागि वज्र वा वायुको ज्ञान गरेर नहुनेहुँदा यहाँ परमात्मालाई लिएको हो। श्रुतिले वायु आदिको भयको हेतु र देह आदिको सञ्चालक समेत भनेको हुँदा त्यस्तो शक्तिशाली तथा अन्तर्यामी प्राणशब्दप्रतिपादित परमात्माबाहेक अरू कोही हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा 'कम्पनात्' भन्ने एक सूत्रमात्र छ।

११. ज्योतिरधिकरण (सू.४०)

परं ज्योतिस्तु सूर्यस्य मण्डलं ब्रह्म वा भवेत्।
समुत्थायोपसम्पद्येत्युक्त्वा स्याद्रविमण्डलात्॥
समुत्थानं त्वस्पदार्थशुद्धिर्वाक्यार्थबोधनम्।
सम्पत्तिरुत्तमत्वोक्तेर्ब्रह्म स्यादक्षसाक्षितः।

परं ज्योतिका विषयमा *'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य स्वेन रूपेणाऽभिनिष्पद्यते'* (छा.८।१२।३) भनेर यस मन्त्रमा आएको *'परं ज्योतिः'* पद सूर्यमण्डलको वाचक हो ? अथवा परब्रह्मवाचक हो ? भन्ने सन्देह पैदा भएपछि पूर्वपक्षले आफ्नू स्वभाव अनुसार *'परं ज्योतिः'* भनेर सूर्यलाई नै भनिएको हो भनेर आफ्नू पक्ष राखेको छ।

यसको उत्तरमा सिद्धान्तीले आफ्नू पक्ष सशक्तरूपमा अगाडि सार्दै उक्त श्रुतिमा उल्लेख भए अनुसार ज्योतिःशब्द सूर्यमण्डल-

प्रतिपादक नभएर ब्रह्मप्रतिपादक हो भनेका छन्। किनभने श्रुतिले त्यस पुरुषलाई *'उत्तमः पुरुष'* भनेको हुँदा सूर्यमण्डलमा यसको सङ्गति नै बस्न सक्ने देखिँदैन। उक्त श्रुतिलाई समष्टिमा विश्लेषण गर्दा ज्योतिःशब्द ब्रह्मवाचक ठहर्दछ। *'शरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरुपसम्पद्य'* भन्ने दुई वाक्यहरूमध्ये समुत्थायको पूर्वपक्षले भनेजस्तो निर्गमन अर्थ नभएर त्वंपदार्थको विवेक हो। दोस्रो ज्योतिरुपसम्पद्यको अर्थ प्राप्ति भन्ने नभएर शोधित त्वंपदार्थको ब्रह्मरूपले ज्ञान हुनु भन्ने हो। अतः यस विवेचनाबाट ज्योतिः शब्द सर्वसाक्षी ब्रह्मवाचक भएको प्रमाणित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'ज्योतिर्दर्शनात्' भन्ने एकसूत्रमात्र छ।

१२. अर्थान्तरत्वव्यपदेशाधिकरण (सू.४१)

वियद्वा ब्रह्म वाऽऽकाशो वै नामेति श्रुतं वियत्।
अवकाशप्रदानेन सर्वनिर्वाहकत्वतः॥
निर्वोढृत्वं नियन्तृत्वं चैतन्यस्यैव तत्त्वतः।
ब्रह्म स्याद्वाक्यशेषे च ब्रह्मात्मेत्यादिशब्दतः॥

'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता ते यदन्तरा तद् ब्रह्म तदमृतं स आत्मा' (छा.८।१४।१) भनेर यस मन्त्रमा पठित आकाश शब्दले भूताकाश अथवा ब्रह्म यी दुईमध्ये कसलाई बताउँछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि अवकाश प्रदान गरेर सबैको निर्वाहक भएको कारण श्रुतिमा प्रयुक्त उक्त आकाश पद भूताकाश भएको भनेर पूर्वपक्षले स्वपक्षप्रतिष्ठापन गरेको देखिन्छ।

त्यसपछि सिद्धान्तपक्षले पूर्वपक्षले भनेको निर्वाहकत्व भनेको अवकाश दिनु नभएर नियामक हुनु हो भनेर खण्डन गरेको छ।

किनभने निर्वाहक नियन्तामात्रै हुनसक्तछ। अतः त्यो चेतन ब्रह्म हो, अचेतन भूताकाश होइन। श्रुतिले *'तद्ब्रह्म तदमृतम् स आत्मा'* भनेर त्यसप्रकार वाक्यशेषमा ब्रह्मत्व, अमृतत्व र आत्मत्व धर्महरूको उल्लेख गरेको छ। यी धर्महरू भूताकाशमा सम्भव नहुने हुँदा पनि आकाशशब्दले परब्रह्मलाई नै जनाउँदछ भन्ने कुरा निर्विवाद सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा *'आकाशोऽर्थान्तरत्वादि व्यपदेशात्'* भन्ने एक सूत्रमात्र छ।

१३. सुषुप्त्युत्क्रान्त्यधिकरण (सू.४२-४३)

स्याद्‌विज्ञानमयो जीवो ब्रह्म वा जीव इष्यते।
आदिमध्यावसानेषु संसारप्रतिपादनात्॥
विविच्य लोक संसिद्ध जीवं प्राणाद्युपाधितः।
ब्रह्मत्वमन्यतोऽप्राप्तं बोध्यते ब्रह्म नेतरम्॥

विज्ञानमयका विषयमा *'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तज्योतिः पुरुषः'* (बृ.४।३।७) भनेर मन्त्रमा आएको *'विज्ञानमयः'* जीव हो? कि ब्रह्म हो? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि मन्त्रको आदि, मध्य र अन्त्यमा पनि जीवको कुरा आएको हुँदा यहाँ जीव नै विज्ञानमय हो भनेर पूर्वपक्षले आफ्नू राय व्यक्त गरेका छन्।

पूर्वपक्षको भनाइलाई खण्डन गर्दै उत्तरपक्षीले यहाँ जीवको प्रतिपादन नगरेर ब्रह्मको नै प्रतिपादन गरेको कुरा बताएका छन्। किनभने 'म' प्रत्ययको विषय भएको हुँदा यहाँ आदिमा जीवको कुरा आएको हो। मध्यमा तीनैथरी अवस्थाहरूसँग संसर्गराहित्य

बताउनका लागि अवस्थाको कुरा आएको हो। अन्त्यमा जीवको कुरा आएको जीवको स्वरूपको अनुवाद गरेर त्यसमा ब्रह्मत्वको ज्ञान गराउनका लागि हो। ब्रह्मलाई अरू प्रमाणहरूबाट बुझ्न सकिँदैन। अतः यहाँ प्रतिपाद्यवस्तु ब्रह्म नै हो, जीव होइन।

यस अधिकरणमा १. सुषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन र २. पत्यादिशब्देभ्यः भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

ब्रह्मसूत्र
पहिलो अध्याय
चौथो पाद

(यस पादमा अनुमानदेखि सर्वव्याख्यानसहित ८ अधिकरणहरू छन् र यसमा प्रधानको विषयमा सन्देह गरिएको अव्यक्त, अज आदि पदहरूका सम्बन्धमा विचार गरिएको छ)

१. अनुमानाधिकरण (सू.१–७)

महतः परमव्यक्तं प्रधानमथवा वपुः ।
प्रधानं साङ्ख्यशास्त्रोक्ततत्त्वानां प्रत्यभिज्ञया ॥
श्रुत्यर्थ प्रत्यभिज्ञानात् परिशेषाच्च तद्वपुः ।
सूक्ष्मत्वात्कारणावस्थमव्यक्ताख्यां तदर्हति ॥

अव्यक्तका विषयमा *'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः, मनस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः, महतः परमव्यक्त-मव्यक्तात्पुरुषः परः,'* (कठ १।३।११) भनेर यसरी उपर्युक्त श्रुतिले भनेको अव्यक्तशब्द प्रधानको वाचक हो कि ? शरीरको हो ? भन्ने सन्देह खडा भएको छ । यस सम्बन्धमा अव्यक्तशब्द साङ्ख्यको मत अनुसार प्रधानवाचक हो भनेर पूर्वपक्षले आफ्नू मत प्रकट

गरेको छ ।

यसको उत्तरमा सिद्धान्ती अव्यक्तशब्दले शरीरलाई बुझ्ाउँछ भनेर भन्दछन्। किनभने उक्त श्रुतिमा शरीरको नै प्रत्यभिज्ञा भएको छ। सन्निहित भएको र परिशेषबाट पनि शरीर नै अव्यक्त शब्दवाच्य हो। कारण अवस्थामा विद्यमान त्यो शरीर अत्यन्तसूक्ष्म हुनेहुँदा नै त्यसलाई अव्यक्त भनेर श्रुतिले भनेको हो।

यस अधिकरणमा सात सूत्रहरू छन्। १. आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्तगृहीतेर्दर्शयति च, २. सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात्, ३. तदधीनत्वादर्थवत्, ४. ज्ञेयत्वावचनाच्च, ५. वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात्, ६. त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च र ७. महद्वच्च ।

२. चमसाधिकरण (सू.८-१०)

अजा हि साङ्ख्यप्रकृतिस्तेजोऽवन्नात्मिकाऽथवा ।
रज आदौ लोहितादिलक्ष्येऽसौ साङ्ख्यशास्त्रगा ॥
लोहितादिप्रत्यभिज्ञा तेजोऽवन्नादिलक्षणम् ।
प्रकृतिं गमयेच्छ्रौतीमजाक्लृप्तिर्मधुत्ववत् ॥

अजाका विषयमा *'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजमानां सरूपाः, अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः'* (श्वे.४।५) यस मन्त्रमा अजाशब्दले साङ्ख्याभिमत प्रकृतिलाई बुझ्ाउँछ ? वा तेजलाई बुझ्ाउँछ ? वा जललाई बुझ्ाउँछ ? वा अन्नरूप प्रकृतिलाई बुझ्ाउँछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षीका मतमा त्रिगुण अर्थात् सत्त्व, रज र तमोगुण लक्ष्यित साङ्ख्यशास्त्रोक्त प्रकृति हो भन्ने देखिन्छ ।

पूर्वपक्षको मतलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्तपक्षले छान्दोग्य श्रुति अनुसार लोहित अर्थात् तेज, शुक्ल अर्थात् जल र कृष्ण अर्थात् अन्न उपलक्ष्यित प्रकृतिलाई लिएको हुँदा यहाँ अजाशब्दले त्यसै प्रकृतिलाई बुझाउँछ भनेको छ। किनभने यस श्वेताश्वतर उपनिषद्मा पनि त्यसैको प्रत्यभिज्ञा भएको छ। उक्त प्रकृतिमा अजात्वको कल्पना गरिएको छान्दोग्यमा वर्णित आदित्यमा मधुत्वको कल्पना गरिएजस्तै हो। अतः यस अजाशब्दले छान्दोग्यश्रुतिमा वर्णित प्रकृतिलाई जनाउँछ।

यस अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन्। १. चमसवदविशेषात्, २. ज्योतिरुपक्रमात्तु तथा ह्यधीयत एके र ३. कल्पनोपदेशाच्च मध्वादिवदविरोधः।

३. सङ्ख्योपसङ्ग्रहाधिकरण (सू.११–१३)

पञ्च पञ्चजनाः साङ्ख्यतत्त्वान्याहो श्रुतीरिताः।
प्राणाद्याः साङ्ख्यतत्त्वानि पञ्चविंशतिभासनात्॥
न पञ्चविंशतेर्भानमात्माकाशातिरेकतः।
संज्ञाः पञ्चजनेत्येषा प्राणाद्याः संज्ञिनः श्रुताः॥

पञ्चजनका विषयमा *'यस्मिन्पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः, तमेव मन्य आत्मानं विद्वान् ब्रह्मामृतोऽमृतम्.'* (बृ.४।४।१७) भनेर यस श्रुतिमा 'व्यक्त पञ्च पञ्चजना शब्द साङ्ख्यशास्त्र अनुसारको पच्चीस तत्त्व हो कि ? अथवा श्रुतिमा वर्णित प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन र अन्न समेतको पाँच सङ्ख्या हो ? यसप्रकारको विकल्पसहितको सन्देह देखिएपछि पूर्वपक्षले साङ्ख्यशास्त्र अनुसार पच्चीस तत्त्व हो भनेका छन्। किन भने श्रुतिमा पञ्च पञ्चजना

भनेको र ५ अङ्कले अर्को ५ को अङ्कको गुणा गर्दा २५ सङ्ख्या हुन्छ। अतः प्राणादि पाँच भन्न मिल्दैन।

उपर्युक्त पूर्वपक्षको मतलाई खण्डन गर्दै पञ्चसङ्ख्यागत अर्को पञ्चसङ्ख्या श्रुतिमा आएको भए तापनि यो पच्चीस सङ्ख्या हुन सक्तैन भनेर सिद्धान्ती भन्दछन्। किनभने उक्त श्रुतिमा आत्मा र आकाशको पनि उल्लेख भएको छ। पहिलो पञ्चशब्द सङ्ख्यावाचक हो र दोस्रो पञ्चजनशब्द संज्ञा हो। प्राण, चक्षु, श्रोत्र, मन र अन्नका साक्षी चिदात्माको दोस्रो प्राणादि सङ्ख्याद्वारा अभिधान गरिएको हो। यसबाट वाक्यशेषमा कथित प्राण आदि पाँच नै पञ्चजन भएको प्रमाणित हुन्छ। अतः यसबाट साङ्ख्यशास्त्रमा वर्णित पच्चीस तत्त्व भन्ने प्रमाणित हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन् – १. न सङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च, २. प्राणादयो वाक्यशेषात् र ३. ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने।

४. कारणत्वाधिकरण (सू.१४-१५)

समन्वयो जगद्योनौ न युक्तो युज्यतेऽथवा।
न युक्तो वेदवाक्येषु परस्परविरोधतः॥
सर्गक्रमविवादेऽपि नासौ स्रष्टरि विद्यते।
अव्याकृतमसत्प्रोक्तं युक्तोऽसि कारणे यतः॥

जगत्का कारणका विषयमा वेदवाक्यहरूमा समन्वय छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी विभिन्न श्रुतिवाक्यहरूको प्रमाण दिंदै समन्वय नभएको देखाउँछन्। जस्तै *'आत्मन आकाशः सम्भूतः*

(तै.२।१) *तत्तेजोऽसृजत* (छा.६।२।३) *स प्राणमसृजत प्राणाच्छ्द्धाम्* (प्र.६।४) *स इमाँल्लोकानसृजत, अम्भो मरीचीर्मरमापः* (ऐ.उ.४।१।२) *असद्वा इदमग्र आसीत्ततो वै सदजायत* (तै.२।७) *असदेवेदमग्र आसीत्तत्सदासीत्तत्समभवत्* (छा.३।१९।१) *तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीत्। सदेव सोम्येदमग्र आसीत्* (छा.६।२।१,२) आदि उपनिषद् मन्त्रहरू उद्धरण गर्दै पूर्वपक्षी जगत्को कारणमा श्रुतिहरूमा समन्वय नभएको स्पष्टै देखाउँछन्।

उपर्युक्त अनुसार श्रुति र उपनिषद्वाक्यहरूको उद्धरण गर्दै सशक्तरूपमा समन्वयको अभाव भएको पूर्वपक्षीले देखाएपछि उत्तरपक्षी यसको उत्तर तर्कपूर्णरूपमा दिन्छन्। उत्पादित आकाश आदिमा र सृष्टिक्रममा केहीँ विवाद भए तापनि जगत्स्रष्टा ब्रह्मका बारेमा भने कहीँ कतै पनि विवाद देखिँदैन। एक श्रुतिले सत् शब्दद्वारा भनिएको ब्रह्मलाई अर्को श्रुतिमा सर्वजीवरूपत्वका रूपमा त्यसै ब्रह्मलाई आत्मशब्दबाट अभिधान गरेको देखिन्छ। अतः अन्त्यमा गएर जगत्सृष्टिका सम्बन्धमा विभिन्न श्रुतिहरूमा समन्वय भएको नै पाइन्छ।

यस अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन्। १. कारणत्वेन चऽऽकाशादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः र २. समाकर्षात्।

५. बालाक्यधिकरण (सू.१६-१८)

पुरुषाणान्तु कः कर्ता प्राणजीवपरात्मसु।
कर्मेति चलने प्राणो जीवोऽपूर्वे विवक्षिते॥
जगद्वाची कर्मशब्दः पुंमात्रविनिवृत्तये।
तत्कर्त्ता परमात्मैव न मृषावादिता ततः॥

जगत्का कर्ताका विषयमा *'यो वै बालाक एतेषां पुरुषाणां*

कर्ता यस्य वैतत्कर्म स वै वेदितव्यः' (कौ. ब्रा.४।१९) भनेर श्रुतिमा वर्णन गरिएको पुरुष कर्ता हो ? अथवा जीव हो ? अथवा परमेश्वरमध्ये कुनै एक हो ? भन्ने सन्देह खडा भएपछि पूर्वपक्षले धेरै लामो ऊहापोहपछि जगत्को कर्ता जीव नै भएको आफ्नू मत प्रकट गरेका छन् ।

त्यसपछि उत्तरपक्षका तर्फबाट सिद्धान्ती यस उपनिषद्मा आएको कर्मशब्द जगत्को वाचक हो भन्दछन् । के केवल कर्म कर्ता हो ? भन्ने आशङ्काको निवृत्तिका लागि उपनिषद्ले *'यस्य वैतत्कर्म'* भनेको छ । *'यस्यकर्म'* भन्ने श्रुतिवाक्यबाट परमात्माको कर्म भन्ने बुझिन आउँछ । यस प्रसङ्गमा आएका राजालाई मृषावादित्वको दोषबाट उन्मुक्त गर्दै सिद्धान्तीले जगत्को कारण परमात्मा नै भएको कुरा कौषितकी ब्राह्मणकै आधारमा प्रमाणित गरेका छन् ।

उपर्युक्त अधिकरणमा १. जगद्वाचित्वात्, २. जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् र ३. अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके, समेत तीन सूत्रहरू छन् ।

६. वाक्यान्वयाधिकरण (सू.१९-२२)

आत्मा द्रष्टव्य इत्युक्तः संसारी वा परेश्वरः ।
संसारी पतिजायादिभोगप्रीत्यास्य सूचनात् ॥
अमृतत्वमुपक्रम्य तदन्तेऽप्युपसंहृतम् ।
संसारिणमनूद्याऽतः परेशत्वं विधीयते ॥

आत्माका विषयमा *'न वा अरे पत्युः कामाय पतिः प्रियो भवति, न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवत्यात्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवत्यात्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो*

मैत्रेयचात्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या विज्ञानेनेदं सर्वं विदितम्.' (बृ.४।५।६) भनेर यस श्रुतिमा देखाइएको जान्नु पर्ने आत्मा जीव हो ? अथवा ब्रह्म हो ? भन्ने सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी जान्नु पर्ने आत्मा ब्रह्म नभएर जीव नै हो भनेर आफ्नू पक्ष राख्तछन् ।

पूर्वपक्षीको पक्षलाई परिहार गर्दै उत्तरपक्षी आत्मा जान्ने भनेको जीव नभएर ब्रह्म नै हो । किनभने उक्त उपनिषद्वाक्यमा उपक्रममा मैत्रेयीले याज्ञवल्क्यसँग वित्तसाध्य कर्मबाट के मलाई अमृतत्वको प्राप्ति हुन्छ ? भनेर सोधेकी थिइन् । याज्ञवल्क्यले प्राप्त हुनसक्तैन भनेर ब्रह्मप्राप्तिको उपाय पनि मैत्रेयीलाई बताएका थिए । यसरी उपक्रम र उपसंहारबाट विचार गर्दा अमृत भनेको ब्रह्म हो जीव होइन । अमृतत्वको प्राप्ति ज्ञानबाट मात्रै हुन्छ, अरू साधनहरूबाट कुनै हालतमा पनि प्राप्त हुनसक्तैन । अतः यहाँ आत्मा भनेको जीव नभएर ब्रह्म नै भएको सिद्ध हुनआउँछ ।

माथिको अधिकरणमा निम्नलिखित चारओटा सूत्रहरू छन् । १. वाक्यान्वयात् , २. प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः, ३. उत्क्रमिष्यत एवंभावादित्यौडुलोमिः र अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः ।

७. प्रकृत्यधिकरण (सू.२३-२७)

निमित्तमेव ब्रह्मस्यादुपादानं च वीक्षणात् ।
कुलालवन्निमित्तं तन्नोपादानं मृदादिवत् ॥
बहु स्यामित्युपादानभावोऽपि श्रुत ईक्षितुः ।
एकबुद्ध्या सर्वधीश्च तस्माद् ब्रह्मोभयात्मकम् ॥

ब्रह्मका विषयमा ब्रह्म जगत्को निमित्तकारणमात्रै हो ? अथवा ? उपादान कारण पनि हो ? भन्ने सन्देह आएको छ ।

यसमा पूर्वपक्षले श्रुतिमा आएको *'तदैक्षत'* लाई लिएर ब्रह्म जगत्को निमित्तकारण हो उपादान कारण होइन भन्ने आफ्नू पक्ष राखेका छन् ।

पूर्वपक्षको मतलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती ब्रह्म नै जगत्को अभिन्न निमित्तोपादानकारण भएको कुरा बताउँछन् । त्यसको पुष्टिका लागि पूर्वपक्षीले उद्धरण गरेको *'तदैक्षत'* भन्ने श्रुतिवाक्यको बाँकी अंश *'बहु स्यां प्रजायेय'* समेतको उद्धरण गर्दै ब्रह्म निमित्तकारण र उपादानकारणसमेत भएको कुरा प्रमाणित गर्दछन् । किनभने श्रुतिमा *'येनाश्रुतं श्रुतं भवति'* भनेर उल्लेख भएको हुँदा ब्रह्मज्ञान भएमा मात्रै अश्रुत पनि श्रुत हुन्छ । ब्रह्म नै उपादान कारण भएमा मात्रै सो सम्भव देखिन्छ । अतः ब्रह्म नै अभिन्न निमित्तकारण र उपादान कारणसमेत भएको प्रमाणित हुन आउँछ ।

उपर्युक्त अधिकरणमा पाँचओटा सूत्रहरू छन् । जस्तै - १. प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्, २. अभिध्योपदेशाच्च, ३. साक्षाच्चोभयाम्नानात्, ४. आत्मकृतेः परिणामात् र ५. योनिश्च हि गीयते ।

८. सर्वव्याख्यानाधिकरण (सू.२८)

अण्वादेरपि हेतुत्वं श्रुतं ब्रह्मण एव वा ।
वटधानादिदृष्टान्तादण्वादेरपि तच्छ्रुतम् ॥
शून्याण्वादिष्वेकबुद्ध्या सर्वबुद्धिर्न युज्यते ।
स्युर्ब्रह्मण्यपि धानाद्यास्ततो ब्रह्मैव कारणम् ॥

श्रुति अनुसार जगत्को कारण अणु आदि पनि हुन् ? अथवा केवल ब्रह्ममात्रै जगत्कारण हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न

भएकोमा श्रुतिमा वटबीज आदिको पनि दृष्टान्त आएको हुँदा अणु आदि पनि जगत्को कारण हुनसक्ने तर्क पूर्वपक्षीले अघि सारेका छन् ।

पूर्वपक्षीले उठाएको अणुकारणवादको खण्डन गर्दै श्रुतिमा आएको वटबीजको उदाहरण खालि इन्द्रियातीत ब्रह्मको प्रतिपादन गर्न मात्रै हो । अणुलाई जगत्कारण मान्न आएको होइन । जगत्को कारण ब्रह्मबाहेक अणु, प्रधान, शून्य आदि कुनै तत्त्व पनि हुन नसक्ने कुराको प्रतिपादन गर्दै श्रुतिमा भनिएको जगत्को कारण ब्रह्म नै हो, अणु होइन भनेर सिद्धान्ती आफ्नू अद्वैतसिद्धान्तको प्रतिपादन गर्दछन् ।

उक्त अधिकरणमा 'एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र
द्वितीय अविरोध अध्याय

द्वितीये स्मृतितर्काभ्यामविरोधऽन्यदुष्टता ।
भूतभोक्तृश्रुतेर्लिङ्गश्रुतेरप्यविरुद्धता ॥

प्रथम पाद

(यस पादमा स्मृतिदेखि सर्वधर्मोपपत्ति सहित १३ अधिकरणहरू छन् र यसमा साङ्ख्य, योग, वैशेषिक आदिले प्रस्तुत गरेका पूर्वपक्षलाई समेत वेदान्तमा समन्वय गरेर तिनलाई परिहार गरिएको छ)

१. स्मृत्यधिकरण (सू.१–२)

साङ्ख्यस्मृत्याऽस्ति सङ्कोचो न वा वेदसमन्वये ।
धर्मे वेदः सावकाशः सङ्कोचोनवकाशया ॥
प्रत्यक्षश्रुतिमूलाभिर्मन्वादिस्मृतिभिः स्मृतिः ।
अमूला कापिली बाध्या न सङ्कोचोऽनया ततः ॥

वेदका विषयमा साङ्ख्यस्मृतिबाट वेदको सङ्कोच हुन्छ ? वा हुँदैन ? भन्ने संशयको उपस्थापन भएपछि वेद धर्ममा सावकाश भएको हुँदा निरवकाश साङ्ख्यस्मृतिद्वारा सङ्कोच हुन्छ भन्दै

साङ्ख्यवादी पूर्वपक्षी आफ्नू सिद्धान्त अगाडि सार्दछन्।

पूर्वपक्षी साङ्ख्यवादीको पक्षलाई खण्डन गर्दै साङ्ख्यस्मृतिबाट वेदको सङ्कोच कुनै पनि हालतमा हुन नसक्ने कुरा बताउँछन्। किनभने साङ्ख्यस्मृति नै ब्रह्मलाई जगत्‌को कारण मान्ने मनु आदि स्मृतिबाट बाधित छ। मनु आदि स्मृतिहरू प्रत्यक्ष वेदमूलक भएका हुँदा प्रबल छन्। प्रधानलाई जगत्‌को कारण मान्ने भएको साङ्ख्यको मूलमा कुनै श्रुतिवचन छैन। सम्पूर्ण वैदिक साहित्य ब्रह्मपरक छ। यो धेरै ठाउँमा व्यक्त भइसकेको छ। अतः साङ्ख्यस्मृतिबाट कुनै पनि हालतमा वेद वाधित हुँदैन।

उपर्युक्त अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्गात् र २. इतरेषां चानुपलब्धेः।

२. योगप्रत्युक्त्यधिकरण (सू.३)

योगस्मृत्याऽस्ति सङ्कोचो न वा योगो हि वैदिकः।
तत्त्वज्ञानोपयुक्तश्च ततः सङ्कुच्यते तथा॥
प्रमापि योगे तात्पर्यादतात्पर्यान्न सा प्रमा।
अवैदिकं प्रधानादावसङ्कोचस्तयाप्यतः॥

वेदका विषयमा समन्वयवाद योगस्मृतिबाट सङ्कुचित हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने विषय उपस्थित भएपछि योग श्रुतिप्रतिपादित भएको र तत्त्वज्ञानमा पनि उपयोगी भएको हुँदा योगशास्त्रद्वारा वेदको सङ्कुचन हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी योगी आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दछन्।

त्यसपछि सिद्धान्तपक्षी अद्वैतवेदान्ती त्यसको खण्डन गर्दै योगद्वारा वेदको सङ्कुचन हुँदैन भन्दछन्। किनभने योगस्मृति अष्टाङ्ग योगसँग समबन्ध राख्तछ। यसका साथै अवैदिक प्रधानलाई प्रसङ्गवश मान्यता दिए तापनि त्यसको प्रतिपादनमा योगशास्त्र प्रवृत्त नभएर यमनियमादि अष्टाङ्गयोगका साथै दुःखको आत्यन्तिक निवृत्तिमा नै यसको तात्पर्य रहेको देखिन्छ। अतः योगस्मृतिबाट वेदको सङ्कोच हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा 'एतेन योगः प्रत्युक्तः' भन्ने एक सूत्रमात्र छ।

३. विलक्षणत्वाधिकरण (सू.४-११)

वैलक्षणाख्यतर्केण बाध्यतेऽथ न बाध्यते।
बाध्यते साम्यनियमात् कार्यकारणवस्तुनाः॥
मृद्घटादौ समत्वेऽपि दृष्टं वृश्चिककेशयोः।
स्वकारणेन वैषम्यं तर्काभासो न बाधकः॥

वेदका विषयमा वेदको समन्वयवादी सिद्धान्तलाई वैलक्षण्यरूप तर्कले बाधित गर्छ ? अथवा गर्दैन ? भनेर सन्देह अगाडि राखेपछि पूर्वपक्षी नैयायिक ब्रह्ममा रहेको वेदान्तको समन्वयात्मक सिद्धान्त तर्कद्वारा बाधित हुन्छ भनेर आफ्नू सिद्धान्त अगाडि सार्दछन्। अचेतन जगत् चेतन ब्रह्मबाट उत्पन्न हुनसक्तैन। किनभने जगत् ब्रह्मभन्दा विलक्षण छ। जुन वस्तु कारणभन्दा विलक्षण छ, त्यो वस्तु त्यस कारणबाट उत्पन्न भएको ठहर्दैन। जस्तै भैँसीबाट गाईको उत्पत्ति हुनसक्तैन र मानिसबाट हात्ती उत्पन्न हुन सक्तैन।

पूर्वपछिको तर्क सैद्धान्तिक र व्यावहारिक दुवै दृष्टिबाट ठीक नभएको भन्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दछन्। पूर्वपक्षीले

अघि सारेको सिद्धान्त सबै ठाउँमा लागू हुँदैन। जस्तै अचेतन गोवरबाट चेतन बिच्छीको उत्पत्ति हुन्छ र चेतन मनुष्यबाट अचेतन केश, नङ आदिको उत्पत्ति हुन्छ। अतः वेदनिरपेक्ष शुष्क तर्क कहीँ पनि प्रतिष्ठित हुन सक्तैन। किनभने कुनै पनि तर्क गर्ने तार्किकले कुशलतापूर्वक प्रतिष्ठापित गरेको तर्कलाई अर्को अझै कुशल तार्किकले त्यसको खण्डन गर्दछ। तर्क र अनुमानको कुनै सीमा रहँदैन। यसैकारण वैलक्ष्यण्यरूप हेतु तर्काभास भएको हुँदा वेदान्तको समन्वयात्मक सिद्धान्तलाई तर्कले बाधा पुऱ्याउन सक्तैन।

उक्त अधिकरणमा आठ सूत्रहरू छन् – १. न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात्, २. अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम्, ३. दृश्यते तु ४. असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात्, ५. अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम्, ६. न तु दृष्टान्तभावात्, ७. स्वपक्षदोषाच्च, ८. तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्षप्रसङ्गः।

४. शिष्टापरिग्रहाधिकरण (सू.१२)

बाधोऽस्ति परमाण्वादिमतैर्नो वा यतः पटः।
न्यूनतन्तुभिरारब्धो दृष्टोऽतो बाध्यते मतैः॥
शिष्टेष्टापि स्मृतिस्त्यक्ता शिष्टत्यक्तमतं किमु।
नातो बाधो विवर्ते तु न्यूनत्वनियमो नहि॥

वेदका विषयमा कणाद आदिका सिद्धान्तबाट वेदसमन्वयको बाध हुन्छ ? कि हुँदैन ? भन्ने शास्त्रार्थको विषय उपस्थित भएपछि पूर्वपक्षी काणाद आदिका मतबाट वेदसमन्वय बाध हुन्छ भन्ने तर्क अगाडि सार्दछन्। किनभने संसारमा पटको अपेक्षा अल्पपरिमाण

तन्तुबाट पट उत्पन्न भएको देखिन्छ । त्यसकारण महत्परिमाण भएको ब्रह्मबाट अल्प परिमाण भएको द्रव्यादि कार्यको उत्पत्ति हुन सम्भव छैन ।

उपर्युक्त अनुसारको पूर्वपक्षीका कुतर्कको खण्डन गर्दै जब शिष्टसम्मत स्मृतिहरूलाई निराकृत गरेर अद्वैत सिद्धान्तको स्थापना भइसकेको छ भने शिष्टहरूद्वारा वर्जित काणाद आदि मतका बारेमा बोलिरहनु कुनै आवश्यकता नै छैन भनेर सिद्धान्ती भन्दछन् । किनभने विवर्तवादमा कार्यभन्दा कारण स्यानो हुनुपर्दछ भन्ने कुनै नियम छैन । अतः काणाद आदि मतले अद्वैत ब्रह्ममा वेदसमन्वयलाई कुनै पनि हालतमा बाध गर्न सक्तैन ।

यस अधिकरणमा 'एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

५. भोक्त्रापत्त्यधिकरण (सू.१३)

अद्वैतं बाध्यते नो वा भोक्तृभोग्यविभेदतः ।
प्रत्यक्षादिप्रमासिद्धो भेदोऽसावन्यवाधकः ॥
तरङ्गफेनभेदेऽपि समुद्रेऽभेद इष्यते ।
भोक्तृभोग्यविभेदेऽपि ब्रह्माद्वैत तथाऽस्तु तत् ॥

अद्वैतका विषयमा भोक्ता, भोग्य आदि व्यावहारिक भेदले अद्वैत बाधित हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने कुरा उठेपछि प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूले सिद्ध भोक्ता, भोग्य आदि भेदले अद्वैत बाधित हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन् ।

यसको जबाफ दिंदै उत्तरपक्षी पूर्वपक्षको तर्कको परिहार गर्दछन् । जसरी एउटै समुद्रका तरङ्ग, फेन, भुमरी आदि देखा

पर्दछन्, तर ती सबै समुद्ररूपले एउटै जलमात्रै हुन्। यी सबै फेन, तरङ्ग आदिका दृष्टिले भेद र जलरूपले अभेद हुन्। त्यसैगरेर ब्रह्मरूपले अद्वैत हो र भोक्ता, भोग्य आदि रूपले द्वैत हो। अतः उपाधिभेदले भेद र उपाधिरहित ब्रह्मरूपले अभेद हो। अतः यसले अद्वैतमा बाधा पर्न सक्तैन।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत्' भन्ने एक सूत्र छ।

६. आरम्भणाधिकरण (सू.(१४-२०)

भेदाभेदौ तात्त्विकौ स्तो यदि वा व्यावहारिकौ।
समुद्रादाविव तयोर्बाधाभावेन तात्त्विकौ॥
बाधितौ श्रुतियुक्तिभ्यां तावेतौ व्यावहारिकौ।
कार्यस्य कारणाभेदादद्वैत ब्रह्म तात्त्विकम्॥

कार्य र कारणका विषयमा भेद र अभेद व्यावहारिक हो ? अथवा पारमार्थिक हो ? भन्ने प्रश्न उपस्थापित भएपछि जसरी समुद्रमा तरङ्ग आदिको भेद र अभेदमा कुनै प्रकारको परस्पर विरोध छैन। त्यसैगरेर लोकमा पनि तिनको परस्पर विरोध छैन। अतः यो भेदाभेद पारमार्थिक हो भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष अगाडि प्रस्तुत गर्दछन्।

पूर्वपक्षीको मतलाई परिहार गर्दै भेद श्रुति र युक्तिसमेतबाट बाधित भइसकेको कुरा सिद्धान्ती बताउँछन्। यो भेद दृष्टि वाचारम्भणमात्र भएको हुँदा व्यावहारिक हो। कार्य कारणभन्दा भिन्नै हुन सक्तैन। यो भेदाभेद दृष्टि असत्य हो। केवल अद्वितीय ब्रह्ममात्रै पारमार्थिक सत्य हो।

माथि उल्लेख भएको अधिकरणमा सात सूत्रहरू छन् । १. तदन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः, २. भावे चोपलब्धे, ३. सत्वाच्चावरस्य, ४. असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात्, ५. युक्तेः शब्दान्तराच्च, ६. पटवच्च, ७. यथा च प्राणादिः ।

७. इतरव्यपदेशाधिकरण (सू.२१-२३)

हितक्रियादि स्यान्नो वा जीवाभेदं प्रपश्यतः
जीवाहितक्रिया स्वार्था स्यादेषा नहि युज्यते ॥
अवस्तु जीवसंसारस्तेन नास्ति मम क्षतिः ।
इति पश्यत ईशस्य न हिताहितभागता ॥

हित र अहितका विषयमा आत्मा र परमात्मा अर्थात् आफू र जीवमा अभेद देख्ने ईश्वरलाई हित गर्ने र अहित गर्ने आदि दोषहरू लाग्दछन् कि ? लाग्दैनन् ? भन्ने सन्देह उपस्थित भएपछि ईश्वर कुनै जीवलाई सुखी बनाउने र कुनै जीवलाई दुःखी बनाउने हुँदा हित गर्ने र अहित गर्ने दोष ईश्वरलाई अवश्य लाग्दछ भनेर पूर्वपक्षी ईश्वरलाई दोषारोपण गर्दछन् ।

यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती ईश्वर सर्वज्ञ हो र जीव अल्पज्ञ हो भन्दछन् । त्यसकारण जीव अस्थायी हो र मिथ्या पनि हो । ईश्वर निर्लेप छ । उसले कसैको हित र अहित गर्दैन । अतः हिताकरण आदि दोष ईश्वरलाई लाग्दैन ।

यस अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन् - १. इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः, २. अधिकं तु भेदनिर्देशात् र ३. अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः ।

८. उपसंहारदर्शनाधिकरण (सू.२४–२५)

न सम्भवेत् सम्भवेद्वा सृष्टिरेकाद्वितीयतः ।
नानाजातीयकार्याणां क्रमाज्जन्म न सम्भवि ॥
अद्वैतं तत्त्वतो ब्रह्म तच्चाऽविद्यासहायवत् ।
नानाकार्यकरं कार्यक्रमोऽविद्यास्थशक्तिभिः ॥

सृष्टिका विषयमा एक अद्वितीय ब्रह्मबाट सृष्टि हुनु सम्भव छ ? या छैन ? भन्ने विप्रतिपत्ति खडा भएपछि पूर्वपक्ष सम्भव छैन भनेर आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन् । *'एकमेवाद्वितीयम्'* यस श्रुति अनुसार ब्रह्म स्वगत, सजातीय र विजातीय भेदहरूबाट रहित देखिन्छ । स्रष्टव्य सम्पूर्ण पदार्थहरू आकाश, वायु, अग्नि आदि चित्रविचित्रका छन् । यदि कारण विचित्र छैन भने कार्यमा पनि विचित्रता आउँदैन । आकाशादि सृष्टिका क्रमको व्यवस्थापक पनि कोही देखिँदैन । अतः अनेक विचित्र कार्यहरूको क्रमयुक्त सृष्टि एक अद्वितीय ब्रह्मबाट सम्भव छैन भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेपछि त्यसको परिहार गर्दै अद्वैत वेदान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन् ।

हुनत वस्तुतः ब्रह्म एउटै छ, तर *'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं महेश्वरम्'* भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा ब्रह्म मायाद्वारा यो विचित्रको संसारको सृष्टि गर्दछ । माया पनि ब्रह्म नै भएको हुँदा नाना देखा परे पनि नाना केही छैन । अविद्यात्मिका माया नै नानारूपमा देखा पर्दछे । यस विचित्रको संसार सृष्टि गर्ने र त्यसको व्यवस्थापिका पनि माया नै हुन् । अतः मायाद्वारा अद्वितीय ब्रह्मबाटै अनेक सृष्टि अत्यन्त व्यवस्थितरूपमा हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

यस अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन्। जस्तै - १. उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षीरवद्धि र २. देवादिवदपि लोके।

९. कृत्स्नप्रसक्त्यधिकरण (सू.२६-२९)

न युक्तो युज्यते वाऽस्य परिणामो न युज्यते।
कार्त्स्न्यात् ब्रह्मनित्यताप्तेरंशात्सावयवं भवेत्॥
मायाभिर्बहुरूपत्वं न कार्त्स्न्यान्नापि भागतः।
युक्तोऽनवयवस्याऽपि परिणामोऽत्र मायिकः॥

ब्रह्मका विषयमा ऊ परिणाम हुने ? वा नहुने भनेर सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षीले ब्रह्मको परिणाम हुँदैन भनेर आफ्नू मत अगाडि सारेका छन्। किनभने सम्पूर्णरूपमा परिणत हुने ब्रह्म अनित्य हुन्छ। ब्रह्मको आंशिकरूपमा परिणाम भयो भने ब्रह्म सावयव हुन्छ। त्यसकारण ब्रह्मको परिणाम हुँदैन। यसरी पूर्वपक्ष आएपछि सिद्धान्ती त्यसको परिहार गर्दै आफ्नू पक्ष सशक्तरूपामा प्रस्तुत गर्दछन्। *'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते'* (बृ.उ.२।५।१९) ब्रह्म मायाशक्तिद्वारा अनेक रूपयुक्त हुन्छ भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा ब्रह्म सजिलैसँग मायाशक्तिद्वारा चित्रविचित्रको जगत्मा परिणत हुनसक्तछ। यसरी मायाद्वारा निरवयव ब्रह्म पनि परिणामयुक्त बन्दछ।

यस अधिकरणमा चार सूत्रहरू छन् - १. कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा, २. श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्, ३. आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि र ४. स्वपक्षदोषाच्च।

१०. सर्वोपेताधिकरण (सू.३०-३१)

नाशरीरस्य मायाऽस्ति यदि वाऽस्ति न विद्यते ।
ये हि मायाविनो लोके ते सर्वेऽपि शरीरिणः ॥
बाह्यहेतुमृते यद्वन्मायया कार्यकारिता ।
ऋतेऽपि देहं मायैवं ब्रह्मण्यस्तु प्रमाणतः ॥

मायाका विषयमा शरीररहित ब्रह्ममा माया रहन्छ ? अथवा रहँदैन ? भन्ने सन्दिग्धता उत्पन्न भएपछि यसलाई लिएर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दै यस्तो तर्क प्रस्तुत गर्दछन् । जस्तै संसारमा जति पनि मायावी ऐन्द्रजालिक जादुगर देखिन्छन्, ती सबै शरीरधारी छन् । अतः शरीररहित ब्रह्ममा माया रहन सक्ने देखिँदैन ।

पूर्वपक्षीको तर्कको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन् । जस्तै बाहिरी साधनविना पनि मायावी जादूगर, ऐन्द्रजालिक आदि माया अर्थात् जादुबाटै थरीथरीका पदार्थहरू सृजना गरेर प्रदर्शन गर्दछ । त्यसैगरेर मायायुक्त परब्रह्म पनि आफ्नू मायाशक्तिद्वारा निखिल ब्रह्माण्डको सृजना गर्दछन् । श्रुतिले परब्रह्म परमात्मा मायायुक्त भएको कुराको वर्णन गरेको छ । जस्तै – *'मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्'* (श्वे.४।१०) अतः शरीरविना पनि ब्रह्ममा माया रहन सक्तछ ।

उक्त अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन् । जस्तै – १. सर्वोपेता च तद्दर्शनात् र २. विकरणत्वान्नेति चेत्तदुक्तम् ।

११. प्रयोजनवत्त्वाधिकरण (सू.३२-३३)

तृप्तोऽस्रष्टाऽथवा स्रष्टा न स्रष्टा फलवाञ्छते ।
अतृप्तः स्वादवाञ्छायामुन्मत्तनरतुल्यता ॥

लीलाश्वासवृथाचेष्टा अनुद्दिश्य फलं यतः ।
अनुन्मत्तैविरच्यन्ते तस्मात् तृप्तस्तथा सृजेत् ॥

स्रष्टाका विषयमा नित्य तृप्त ब्रह्म स्रष्टा हो ? अथवा होइन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि ब्रह्म स्रष्टा होइन, स्रष्टामा फलको इच्छा हुन्छ। फलको इच्छा भयो भने ब्रह्ममा अतृप्ति उत्पन्न हुन्छ। यदि फलको इच्छा नभईकन सृष्टिकार्यमा ब्रह्म लागेमा ऊ उन्मत्त मान्छेजस्तै हुन्छ।

पूर्वपक्षीको उक्त तर्कलाई खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। जसरी विवेकशील राजाहरू प्रयोजनविना पनि रमाइलोका लागि शिकार आदिका नानाथरी क्रीडाहरू गर्दछन्। विनाप्रयास स्वतः श्वासप्रश्वास आदि क्रियाहरू शरीरमा हुन्छन्। व्यर्थका खेलबाड शिशुहरू गर्दछन्। कैयौँ काम कुराहरू विनाप्रयोजन र विनाउद्देश्य पनि संसारका प्राणीहरू गर्दछन्। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि कुनै प्रयोजन नभईकन पनि विवेकपूर्वक लीलाका रूपमा सम्पूर्ण जगत्को सृष्टि गर्दछन्। *'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्'* सूत्रबाट यही कुरा थाहा हुन्छ।

उपर्युक्त अधिकरणमा १. न प्रयोजनवत्त्वात् र २. लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् समेत दुइटा सूत्रहरू छन्।

१२. वैषम्यनैर्घृण्याधिकरण (सू.३४-३६)

वैषम्याद्यापतेन्नो वा सुखदुःखे नृभेदतः ।
सृजन्विषम ईशः स्यान्निर्घृणश्चोपसंहरन् ॥
प्राण्यनुष्ठितधर्मादिमपेक्ष्येशः प्रवर्तते ।
नातो वैषम्यनैर्घृण्ये संसारस्तु न चादिमान् ॥

ब्रह्म र वैषम्य दोष आदि विषयमा ब्रह्ममा वैषम्य, नैर्घृण्यादि दोषहरू हुनु सम्भव छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षीले मनुष्य आदिको भेद गरेर ब्रह्म सुखदुःखादि सृष्टि गर्दछ। यो विषम काम भयो र संहार गरेर सम्पूर्ण नाश गर्नु नैर्घृण्य भएकोले ब्रह्ममा दुवैथरी दोषहरू लाग्ने सम्भावना भएको कुरा बताएपछि उत्तरपक्षी यसको खण्डन गर्दै आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्।

यही कुरा विभिन्न अध्यायमा आइसकेको भए तापनि स्थूणानिखननन्यायले उही विषय फेरि उठाएर यसलाई सुदृढ गराउने उद्देश्य राखेको देखिन्छ। पूर्वपक्षीले आक्षेप गरेजस्तो वैषम्य र नैर्घृण्य दोष ब्रह्मलाई नलाग्ने तर्क उत्तरपक्षीले अगाडि सारेका छन्। किनभने प्राणीहरूको सुखदुःखको हेतु उनीहरूको कर्म हो ब्रह्म वा परमेश्वर होइन। यस अनादि संसारमा जीवहरूले पूर्व जन्ममा गरेका शुभाशुम कर्महरूद्वारा नै उत्तम र अधम योनि प्राप्त गर्दछन् र तदनुसार सुख र दुःख भोग्दछन्। अतः ब्रह्मलाई वैषम्य र नैर्घृण्यको दोष कुनै हालतमा पनि लाग्न सक्तैन।

यस अधिकरणमा तीनओटा सूत्रहरू छन्। जस्तै - १. वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथा हि दर्शयति, २. न कर्माभिगादिति चेन्नानादित्वात् र ३. उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च।

१३. सर्वधर्मोपपत्त्यधिकरण (सू.३७)

नास्ति प्रकृतिता यद्वा निर्गुणस्यास्ति नास्ति वा।
मृदादेः सगुणस्यैव प्रकृतिवपलम्भनात्॥
भ्रमाधिष्ठानताऽस्माभिः प्रकृतित्वमुपेयते।
निर्गुणेऽप्यस्ति जात्यादौ सा ब्रह्म प्रकृतिस्ततः॥

प्रकृतिका विषयमा निर्गुण प्रकृति उपादानकारण हुन सक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा निर्गुण प्रकृति उपादानकारण हुन नसक्ने कुरा पूर्वपक्षी बताउँछन्। यसको प्रत्युत्तरमा सिद्धान्ती निर्गुण प्रकृति उपादानकारण हुन सक्ने भनेर भन्दछन्। किनभने *'प्रक्रियतेऽनया प्रकृतिः'* भन्ने व्युत्पत्तिबाट पनि प्रकृति उपादानकारण हुने देखिन्छ। शास्त्रले भ्रमको अधिष्ठानलाई प्रकृति भन्दछ। निर्गुण जाति पनि प्रकृति हुनसक्तछ। अतः निर्गुण ब्रह्म पनि प्रकृति अर्थात् उपादन कारण हुनसक्ने देखिन्छ।

यस अधिकरणमा 'सर्वधर्मोपपत्तेश्च' भन्ने एउटा सूत्र छ।

ब्रह्मसूत्र
दोस्रो अध्याय
दोस्रो पाद

(यस पादमा रचनानुपपत्तिदेखि उत्पत्त्यसम्भव सहित ८ अधिकरणहरू छन् र यसमा साङ्ख्य आदि मतको परिहार गरिएको छ)

१. रचनानुपपत्त्यधिकरण (सू.१–१०)

प्रधानं जगतो हेतुर्न वा सर्वे घटादयः ।
अन्विताः सुखदुःखाद्यैर्यतो हेतुरतो भवेत् ॥
न हेतुर्योग्यरचनाप्रवृत्यादेरसम्भवात् ।
सुखाद्या आन्तरा बाह्या घटाद्यस्तु कुतोऽन्वयः ॥

प्रधानका विषयमा साङ्ख्यमत सम्मत प्रधान जगत्‌को हेतु हो ? अथवा होइन ? भन्ने विषयमा संशय उत्पन्न भएपछि घटपटादि सम्पूर्ण मायिक पदार्थहरू सुख, दुःख र मोहयुक्त भएका हुँदा यी त्रिगुणात्मक छन् । त्रिगुण प्रधानमा रहने हुँदा जगत्‌को हेतु प्रधान हो भनेर पूर्वपक्षी साङ्ख्यमतावलम्बीको पक्ष आएको छ ।

उत्तरपक्षी यसको उत्तर दिंदै अचेतन प्रधानमा चित्रविचित्र जगत्‌को हेतु रहन नसक्ने तथ्य अगाडि सार्दछन् । किनभने पहिलो

कुरा प्रधान जड भएकाले उसको सृष्टिकार्यमा प्रवृत्ति नै हुने देखिँदैन। दोस्रो कुरा सुखदुःखादि आन्तर भएका र घटपटादि बाह्य भएका हुँदा यिनीहरूमा सुखदुःख र मोह रहने कुरै भएन। अतः प्रधान जगत्को हेतु हुन नसक्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

उपर्युक्त अधिकरणमा दशओटा सूत्रहरू छन्। १. रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम्, २. प्रवृत्तेश्च, ३. पयोऽम्बुवच्चेत्तत्रापि, ४. व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात्, ५. अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत्, ६. अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात्, ७. पुरुषाश्मवदिति चेत्तथापि, ८. अङ्गित्वानुपपत्तेश्च, ९. अन्यथानुमतौ च ज्ञशक्तिवियोगात् र १०. विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम्।

२. महद्दीर्घाधिकरण (सू.११)

नास्ति काणाददृष्टान्तः किं वाऽस्त्यसदृशोद्भवे।
नास्ति, शुक्लः पटः शुक्लात्तन्तोरेव हि जायते॥
अणु द्व्यणुकमुत्पन्नमनणोः परिमण्डलात्।
अदीर्घाद्द्व्यणुकाद्दीर्घं त्र्यणुकं तन्निदर्शनम्॥

यसभन्दा पहिलेको पादमा चेतन ब्रह्मबाट ब्रह्मभन्दा विलक्षण जगत्को उत्पत्ति हुनसक्ने सम्बन्धमा गोबर र बिच्छीको दृष्टान्त दिएर साङ्ख्यको आक्षेपको परिहार गरिएको थियो। त्यसपछि वैशेषिकको मतलाई खण्डन गर्न यो पाद आएको छ। यस विषयमा असदृशको उत्पत्तिमा काणादमत सिद्ध दृष्टान्त हो ? अथवा होइन ? भन्ने विषयमा सन्देह उठाएर यस पादमा त्यसको निराकरण गरिएको छ।

उपर्युक्त सन्देह पैदा भएपछि पूर्वपक्षी वैशेषिकवादी सिद्ध

दृष्टान्त भएको आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन्। सेतो लुगा सेतो धागोबाट तयार हुन्छ, रातो धागोबाट सेतो कपडा उत्पन्न हुन सक्तैन। अतः विसदृशको उत्पत्तिमा मात्रै काणादमतसिद्ध दृष्टान्त हो।

यसरी पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेपछि उत्तरपक्षी वैशेषिकको मतमा पनि विसदृश उत्पत्तिमा दृष्ठान्त भएको कुरा बताउँछन्। जस्तै परमाणु पारिमाण्डल्य परिमाणबाट युक्त छ अणुपरिमाणयुक्त छैन। किनभने ह्रस्व द्व्यणुकबाट दीर्घ त्र्यणुक बन्ने र परिमण्डल परमाणुबाट त्योभन्दा ठूलो महत् द्व्यणुक बन्ने कुरा वैशेषिकका मतमा पनि स्वीकार्य भएको हुँदा विसदृशको उत्पत्तिमा अद्वैतवेदान्तको सिद्धान्तसँग मिल्ने देखिन्छ। अद्वैत वेदान्तमा पनि चेतन ब्रह्मबाट अचेतन जगत्को उत्पत्ति हुने कुरा सिद्धान्तकै रूपमा सर्वस्वीकार्य छ। अतः पूर्वपक्षीबाट अद्वैत सिद्धान्त दूषित हुनसक्ने देखिँदैन।

यस अधिकरणमा 'महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम्' भन्ने एक सूत्र छ।

३. परमाणुजगदकारणत्वाधिकरण (सू.१२–१७)

जनयन्ति जगन्नो वा संयुक्ताः परमाणवः।
आद्यकर्मजसंयोगाद् द्व्यणुकादिक्रमाज्जनिः॥
सनिमित्तानिमित्तादि विकल्पेष्वाद्यकर्मणः।
असम्भवादसंयोगे जनयन्ति न ते जगत्॥

परमाणु कारणवादका विषयमा परमाणु जोडिँदै जोडिँदै गएर अन्त्यमा स्थूल जगत्को सृष्टि परमाणुबाट सम्भव छ? अथवा छैन? भन्ने विषयमा सन्देह पैदा भएकोमा पूर्वपक्षी आफ्नू

पक्ष अगाडि सार्दै सम्भव भएको कुरा यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। पूर्वसिद्ध जगत्को लीन भएपछि भगवान् फेरि जब सृष्टि गर्ने इच्छा गर्दछन् तब प्राणीहरूका पूर्व जन्मका सञ्चित कर्महरूद्वारा सम्पूर्ण परमाणुहरूमा आदि कार्य हुन्छ। त्यसै कार्यद्वारा नै एक परमाणु अर्को परमाणुमा गएर जोडिँदै जोडिँदै पहिलो द्वयणुकको उत्पत्ति हुन्छ। तिनै तीन द्वयणुक मिलेर एक त्र्यणुक बन्दछ। यसैक्रमले जोडिँदै गएर अन्त्यमा यस दृश्यमान् स्थूल जगत्को सृष्टि हुन्छ। यसरी संयुक्त परमाणुबाटै यस जगत्को उत्पत्ति हुन्छ। यसमा कुनै कर्ताको आवश्यकता पर्ने देखिँदैन।

यसरी सृष्टि हुन नसक्ने कुरा अगाडि सार्दै उत्तरपक्षी पूर्वपक्षीसँग प्रतिप्रश्न गर्दछन्। तिमीले भनेको त्यो आदि कर्म सनिमित्तक हो या अनिमित्तक हो ? यदि अनिमित्तक हो भने सृष्टिको नियमिततामा बाधा पर्ने देखिन्छ। एउटै सृष्टि सधैँ रहिरहने देखिन्छ। यदि सृष्टि सनिमित्तक मान्ने हो भने त्यो निमित्त दृष्ट हो ? अथवा अदृष्ट हो ? दृष्ट निमित्त हुन सँक्तैन। किनभने प्रयत्नज वा अभिघातज जीवको सृष्टिभन्दा पहिले विनाशरीर हुनै सक्तैन। यदि अदृष्टलाई मान्ने भन्ने हो भने ईश्वरलाई मान्नु पर्ने हुन्छ। यो पनि सम्भव छैन। किनभने ईश्वरमा समवाय सम्बन्धले रहने भएको अदृष्टको सम्बन्ध परमाणुसँग हुनैसक्तैन। यसरी दृष्ट र अदृष्ट दुवै नै आदि कर्म बन्न सक्ने देखिँदैन। आदि कर्मविना परमाणु संयोग हुनै सक्तैन। अतः संयुक्त परमाणुबाट जगत्को उत्पत्ति हुन नसक्ने कुरा सिद्ध हुन आउँछ। चेतन ब्रह्मबाटै जगत्को उत्पत्ति हुने कुरा निर्विवाद प्रमाणित हुन्छ। यो पनि ब्रह्ममा नै समन्वित हुन्छ। अतः यसबाट वेदान्तको समन्वयमा बाधा पर्ने देखिँदैन।

यस अधिकरणमा निम्नलिखित सूत्रहरू छन्। १. उभयथापि

न कर्मातस्तदभावः, २. समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः, ३. नित्यमेव च भावात्, ४. रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात्, ५. उभयथा च दोषात् र ६. अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा।

४. समुदायाधिकरण (१८-२७)

समुदायावुभौ युक्तावयुक्तौ वाऽणुहेतुकः।
एकोऽपरः स्कन्धहेतुरित्येवं युज्यते द्वयम्॥
स्थिरचेतनराहित्यात् स्वयं चाऽचेतनत्वतः
न स्कन्धानामणूनां वा समुदायोऽत्र युज्यते॥

बौद्ध सिद्धान्तका विषयमा बाह्य र आन्तर गरेर दुईथरी समुदाय हुन सक्तछन् ? या सक्तैनन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी सर्वास्तिवादी बौद्धहरूले हुनसक्तछ भनेर भनेका छन्। बाह्य समुदाय भन्नाले पृथिवी, नदी, समुद्र आदि हुन् र आन्तर समुदाय चित्त र चैत्यरूप हुन्। यी दुई समुदाय नै सारा जगत् हो। बाह्य समुदायको कारण परमाणु हो। आन्तर समुदायका कारणहरू रूपस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध र संस्कारस्कन्ध समेत ५ स्कन्धहरू हुन्। यसरी दुई समुदाय हुन्छन् भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेका छन्।

यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती पूर्वपक्षीलाई प्रश्न गर्दछन्। अणुहरूको र स्कन्धहरूको सङ्घातोत्पत्तिमा कुनै अर्को चेतनतत्त्व निमित्त छ कि ? अथवा ती आफैँ नै सङ्घीभूत हुन्छन् ? यदि चेतन छ भन्छौ भने त्यो चेतन स्थायी हो अथवा क्षणिक हो ? यदि स्थायी भन्छौ भने तिम्रो सिद्धान्तको हानि हुन्छ। होइन क्षणिक भन्दछौ भने त्यसबाट पनि सङ्घातको उत्पत्ति हुन सक्तैन। अतः

अचेतन स्कन्ध र परमाणुको समुदाय बन्न सक्तैन भनेर उत्तरपक्ष पूर्वपक्षको मतको परिहार गर्दछन्।

यस अधिकरणमा दशओटा सूत्रहरू छन्। १. समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः, २. इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्र-निमित्तत्वात्, ३. उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात्, ४. असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा, ५. प्रतिसङ्ख्याऽप्रतिसङ्ख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात्, ६. उभयथा च दोषात्, ७. आकाशे चाविशेषात्, ८. अनुस्मृतेश्च, ९. नासतोऽदृष्टत्वात् र १०. उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः।

५. अभावाधिकरण (सू.२८-३२)

विज्ञानस्कन्धमात्रत्वं युज्यते वा न युज्यते।
युज्यते स्वप्नदृष्टान्ताद् बुद्ध्यैव व्यवहारतः॥
अबाधात् स्वप्नवैषम्यं बाह्यार्थस्तूपलभ्यते।
बहिर्वदिति तेऽप्युक्तिर्नाऽतो धीरर्थरूपभाक्॥

विज्ञान स्कन्धका विषयमा विज्ञानस्कन्धमात्रता अर्थात् केवल विज्ञानमात्रै छ, बाहिरी पदार्थहरू छैनन् भन्ने बौद्धहरूको भनाइ युक्त छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह आएको छ। यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि त्यस सन्देहलाई चिर्दै पूर्वपक्षी बौद्धहरू विज्ञानस्कन्ध-मात्रता युक्त भएको कुरा अगाडि सार्दछन्। किनभने जसरी सपनामा बाहिरी पदार्थहरूको अपेक्षा नगरीकन नै केवल बुद्धिबाट नै सबै व्यवहार चल्दछ। त्यसैगरेर जाग्रद् व्यवहार पनि चल्दछ। अतः विज्ञानस्कन्धमात्रता उपयुक्त छ।

उपर्युक्त अनुसार बौद्धवादीको तर्क आएपछि सो युक्त नभएको भन्दै उत्तरपक्षी त्यसको परिहार गर्दछन्। किनभने पूर्वपक्षले

दिएको स्वप्नको दृष्टान्त विषम दृष्टान्त हो। किन कि जाग्रद् अवस्थामा सपनाको सम्पूर्ण व्यवहारको बाध हुन्छ। तर जाग्रद् व्यवहार भने कहीँ पनि बाध हुँदैन। बाह्य पदार्थको उपलब्धि सबैले स्वीकार गरेका छन्। योविना व्यवहार सम्भव नै छैन। केवल आन्तरिक विज्ञानले मात्र व्यवहार चल्न सक्तैन। यदि तिमी बाहिरी पदार्थको अस्तित्वलाई स्वीकार गर्दैनौ भने तिम्रो 'बहिर्वत्' भन्ने उक्ति वा उपमान पनि अर्थहीन हुनजान्छ। अतः बाह्य पदार्थको अस्तित्वविना विज्ञानमात्रत्व युक्त हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा पाँच सूत्रहरू छन्। १. नाभाव उपलब्धेः २. वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्, ३. न भावोऽनुपलब्धे, ४. क्षणिकत्वाच्च र ५. सर्वथानुपपत्तेश्च।

६. एकस्मिन्नसम्भवाधिकरण (सू.३३-३६)

सिद्धिः सप्तपदार्थानां सप्तभङ्गीनयान्न वा।
　　साधकन्यायसद्भावात्तेषां सिद्धौ किमद्भुतम्॥
एकस्मिन् सदसत्त्वादिविरुद्धप्रतिपादनात्।
　　अपन्यायः सप्तभङ्गी न च जीवस्य सांशता॥

जैनसिद्धान्तका विषयमा सप्तभङ्गीरूप साधकन्याय अर्थात् स्यादस्ति, स्यान्नास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्यात् अवक्तव्यः, स्यादस्ति चावक्तव्यश्च, स्यान्नास्ति चावक्तव्यश्च र स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यश्च। यिनको अस्तित्वबाट सप्त पदार्थहरू जीव, अजीव, आस्रव, संवर, निर्जर, बन्ध र मोक्षको सिद्धि हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने विषयमा सन्देह उत्पन्न भएको छ।

यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी आर्हत अर्थात् जैनवादी

आफ्नू लामू सप्तभङ्गी साधक न्याय र त्यसबाट सिद्ध हुने सप्त पदार्थको वर्णन गर्दछन्।

पूर्वपक्षीले प्रस्तुत गरेको सप्तभङ्गी न्याय र सप्त पदार्थको समेत परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। पूर्वपक्षी आर्हतले प्रस्तुत गरेको सप्तभङ्गीरूप न्याय वस्तुतः न्याय नभएर अपन्याय हो। किनभने यिनीहरू एउटै जीवलाई सद्वादीका अगाडि सद्रूप भन्दछन् र असद्वादीका अगाडि असद्रूप भन्दछन्। जीवलाई सावयव भनेर ठूलो गल्ति गर्दछन्। किनकि सावयव मान्दाखेरि जीव अनित्य हुन जान्छ। यदि आर्हतको यस्तो बेढङ्गको सिद्धान्त स्वीकार गर्ने हो भने मोक्षरूप पुरुषार्थ कसले प्राप्त गर्ने ? अतः सप्तभङ्गी न्यायबाट जीवादि सप्त पदार्थको सिद्धि कुनै हालतमा पनि हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा चारओटा सूत्रहरू छन्। १. नैकस्मिन्नसम्भवात्, २. एवं चात्माऽकार्त्स्न्यम्, ३. न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः र ४. अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः।

७. पत्यधिकरण (३७–४१)

तटस्थेश्वरवादो यः स युक्तोऽथ न युज्यते।
युक्तः कुलालदृष्टान्तान्नियन्तृत्वस्य सम्भवात्॥
न युक्तो विषमत्वादिदोषाद्वैदिक ईश्वरे।
अभ्युपेते तटस्थत्वं त्याज्यं श्रुतिविरोधतः॥

ईश्वरका विषयमा तटस्थ ईश्वर कारणवाद युक्त हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने विषयमा सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी ईश्वरवादी साङ्ख्य र योगमार्गीहरू कुम्भकारको दृष्टान्त दिँदै

तटस्त ईश्वरमा सर्वनियन्तृत्व भएको आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन्।

पूर्वपक्षीहरूको तर्कको खण्डन गर्दै पूर्वपक्षी साङ्ख्य र योगसमेतले भनेको ईश्वरमा सर्वनियन्तृत्व नरहने कुरा सिद्धान्ती बताउँछन्। किनभने ईश्वरमा केवल निमित्तकारणत्व मात्र भएमा वैषम्य र नैर्घृण्य दोष लाग्न सक्तछ र शास्त्रादि प्रमाणबाट तटस्थ ईश्वर कारणवाद युक्त पनि बन्न सक्तैन।

यस अधिकरणमा पाँचओटा सूत्रहरू छन्। १. पत्युरसामञ्जस्यात्, २. सम्बन्धानुपपत्तेश्च, ३. अधिष्ठानानुपपत्तेश्च, ४. करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः र ५. अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा।

८. उत्पत्त्यसम्भवाधिकरण (४२-४५)

जीवोत्पत्त्यादिकं पाञ्चरात्रोक्तं युज्यते न वा।
युक्तं नारायणव्यूहतत्समाराधनादिवत्॥
युज्यतामविरोद्धोंऽशो जीवोत्पत्तिर्न युज्यते।
उत्पन्नस्य विनाशित्वे कृतनाशादिदोषतः॥

पाञ्चरात्र सिद्धान्तका विषयमा पाञ्चरात्रमा प्रतिपादित जीवको उत्पत्ति युक्त छ ? अथवा छैन ? भन्ने विषयमा सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। जसरी वासुदेव र उनको आराधना युक्त छ, त्यसैगरेर जीवको उत्पत्ति पनि युक्त छ। यसबाट कहीँ पनि बाधा पर्दैन।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्षी भागवतसम्प्रदायी पाञ्चरात्रमतावलम्बीले आफ्नू तर्क राखेपछि त्यसको खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्दछन्। श्रुतिसँग विरोध नपर्ने हुँदा वासुदेवको पूजा गर्न कुनै बाधा नपर्ने देखिन्छ, तर पाञ्चरात्रवादीको जीवोत्पत्तिको

सिद्धान्तलाई भने स्वीकार गर्न सकिँदैन। किनभने जीवको उत्पत्ति र नाश मान्ने हो भने श्रुतिविरुद्ध हुन्छ। यसबाट कृतनाश र अकृताभ्यागम दोष पनि आइलाग्दछ। अतः यो सिद्धान्त स्वीकार्य छैन ।

यस अधिकरणमा चार सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. उत्पत्त्यसम्भवात्, २. न च कर्तुः करणम्, ३. विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः र ४. विप्रतिषेधाच्च ।

ब्रह्मसूत्र
दोस्रो अध्याय
तेस्रो पाद

(यस पादमा विषद्देखि अंश सहित १७ अधिकरणहरू छन् , यसमा पञ्चमहाभूत र जीवादिको सम्बन्धमा श्रुतिमा देखिएको परस्पर विरोधको परिहार गरिएको छ)

१. वियदधिकरण (१–७)

व्योम नित्यं जायते वा हेतुत्रयविवर्जनात् ।
जनिश्रुतेंश्च गौणत्वान्नित्यं व्योम न जायते ॥
एकज्ञानात् सर्वबुद्धेर्विभक्तत्वाज्जनिश्रुतेः ।
विवर्ते कारणैकत्वात् ब्रह्मणो व्योम जायते ॥

आकाशका विषयमा आकाश नित्य हो ? अथवा त्यसको उत्पत्ति हुन्छ ? भन्ने विषयमा सन्देह भएपछि उत्पत्ति श्रुति गौण भएको र कार्यको उत्पत्तिका लागि कारणत्रय अर्थात् समवायी कारण, असमवायी र निमित्तकारणको आवश्यकता पर्ने हुँदा पनि आकाश नित्य हो यसको उत्पत्ति हुँदैन भनेर पूर्वपक्षी आरम्भवादीले आकाशलाई नित्य भनेर आफ्नू पक्ष प्रस्तुत गरेका छन् ।

उपर्युक्त आरम्भवादी पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै आकाश नित्य नभएर उत्पन्न हुने पञ्चतत्त्व मध्येको एक अनित्य तत्त्व भएको कुरा सिद्धान्ती बताउँछन्। किनभने आकाशको उत्पत्ति श्रुतिद्वारा वर्णित छ। श्रुतिले एकको विज्ञानबाट सम्पूर्ण वस्तुहरूको ज्ञान हुने कुरा बताएको छ। जस्तै – *'एकस्मिन् विदिते सर्वमिदं विदितम्', 'येनाश्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातमिति.'* (छा.६।१।३) ब्रह्मबाट नै सम्पूर्ण चराचर सृष्टि हुने हुँदा ब्रह्म जानेपछि सबै जानिन्छ। जस्तै – माटो जानेपछि माटाबाट उत्पन्न हुने गाग्रो, घ्याम्पो, अटल आदि सबैको ज्ञान हुन्छ। ब्रह्म नै अभिन्ननिमित्तोपादान कारण हो। आकाशादि सम्पूर्ण कुराहरू ब्रह्मबाटै विवर्त भएका हुन्। जसको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसको नाश पनि हुन्छ। आकाश आदि अन्त्ययुक्त छन्, नित्य होइनन्। उत्पत्तिका लागि आरम्भ-वादीहरूका लागि माथि उल्लेख भएका तीनैथरी कारणहरूको आवश्यकता पर्दछ, तर विवर्तवादमा यिनको आवश्यकता पर्दैन। अतः आकाश उत्पन्न हुन्छ र अनित्य पनि हो।

यस अधिकरणमा सात सूत्रहरू छन्। १. न वियदश्रुते, २. अस्ति तु, ३. गौण्यसम्भवात्, ४. शब्दाच्च, ५. स्याच्चैकस्य, ६. प्रतिज्ञाहानि-रव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः र ७. यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्।

२. मातरिश्वाधिकरण (सू. ८)

वायुर्नित्यो जायते वा छान्दोग्येऽजन्मकीर्तनात्।
सैषाऽनस्तमिता देवतेत्युक्तेर्न च जायते ॥
श्रुत्यन्तरोपसंहाराद् गौण्यनस्तमयश्रुतिः।
वियद्वज्जायते वायुः स्वरूपं ब्रह्मकारणम् ॥

वायुका विषयमा वायु नित्य हो ? अथवा त्यसको उत्पत्ति हुन्छ ? भन्ने वायुका विषयमा सन्देह आएपछि पूर्वपक्षी बृहदारण्यकोपनिषद्मा उल्लेख भएको *'सैषाऽनस्तमिता देवता यद्वायुः'* (बृ.१।५।२२) अर्थात् वायु अविनाशी देवता हो भन्ने प्रमाणको आधारमा वायु नित्य र उत्पत्तिरहित भएको आफ्नू विचार अगाडि सार्दछन्। यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती आफ्नू मत राख्तछन्। तैत्तिरीय श्रुतिको वाक्यलाई छान्दोग्यमा उपसंहारका लागि वायुको प्रसङ्ग आएको हो। छान्दोग्यमा वायुको अरू कुनै प्रसङ्ग आएको छैन। वायु आकाशबाट उत्पत्ति हुने कुरा उपनिषद्मा *'आकाशाद्वायुः'* (तै.२।१) भनेर आएको छ। अतः वायु पनि आकाशजस्तै अनित्य र उत्पत्तिमान् हो। आकाशरूपापन्न ब्रह्म वायुको कारण हो।

उक्त अधिकरणमा 'एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः' भन्ने एक सूत्र मात्रै छ।

३. असम्भवाधिकरण (सू.९)

सद्ब्रह्म जायते नो वा कारणत्वेन जायते।
यत्कारणं जायते तद्वियद्वाय्वादयो यथा॥
असतोऽकारणत्वेन खादीनां सत उद्भवात्।
व्याप्तेरजादिवाक्येन बाधात् सन्नैव जायते॥

सद्रूपको ब्रह्मका विषयमा सद्रूप ब्रह्मको उत्पत्ति हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह प्रस्तुत भएपछि पूर्वपक्षी छान्दोग्य श्रुतिको *'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'* (छा.६।२।१) भन्ने मन्त्र अगाडि सार्दै सद्रूप ब्रह्म जन्मवान् हो, कारण भएकाले, आकाशजस्तै भनेर अनुमान प्रमाण प्रस्तुत गर्दै सद्ब्रह्म उत्पत्तिमान् भएको कुरा

बताउँछन् । पूर्वपक्षीको मतको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती सद्‌रूप ब्रह्मको उत्पत्ति नहुने कुरा बताउँछन् । किनभने ब्रह्म सम्पूर्ण विश्व ब्रह्माण्डको जनक अर्थात् कारण हो । ब्रह्म सिद्ध वस्तु भएको हुँदा आकाशादि सरह ब्रह्मको उत्पत्ति भइरहनु पर्दैन । ब्रह्म नित्य वस्तु हो । पूर्वपक्षीले भनेजस्तो जुन कारण हुन्छ त्यो उत्पन्न हुन्छ भन्ने भनाइ पनि ब्रह्ममा लागू हुँदैन । किनकि श्रुतिले ब्रह्मलाई *'स वा एष महानज आत्मा', 'न चास्य कश्चिज्जनिता'* आदि मन्त्रहरूद्वारा अजन्मा भनेको छ । अतः सद्‌ब्रह्मको जन्म हुँदैन ।

यस अधिकरणमा 'असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्ते' भन्ने एउटा सूत्र रहेको छ ।

४. तेजोऽधिकरण (सू.१०)

ब्रह्मणो जायते वह्निर्वायोर्वा ब्रह्मसंयुतात् ।
तत्तेजोऽसृजतेत्युक्तेर्ब्रह्मणो जायतेऽनलः ॥
वायोरग्निरिति श्रुत्या पूर्वश्रुत्येकवाक्यतः ।
ब्रह्मणो वायुरूपत्वमापन्नादग्निसम्भवः ॥

अग्निका विषयमा यस अधिकरणमा अग्नि ब्रह्मबाट सोझै उत्पन्न हुन्छ ? अथवा वायुरूपापन्न ब्रह्मबाट उत्पन्न हुन्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा *'तत्तेजोऽसृजत'* इत्यादि श्रुति वाक्यहरूमा ब्रह्मबाट नै तेजको उत्पत्ति भएको देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन् । *'वायोरग्निः'* अर्थात् वायुबाट अग्निको उत्पत्ति हुन्छ भनेर यस श्रुतिवाक्यका साथ *'तत्तेजोऽसृजत'* भन्ने श्रुतिको एकवाक्यता भएको हुँदा तेजको उत्पत्ति साधारण वायुबाट

नभएर वायुरूप ब्रह्मबाट हुने कुरा प्रमाणित हुन्छ। यसमा कत्ति पनि विरोध देखिँदैन।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'तेजोऽतस्तथा ह्याह' भन्ने एउटा सूत्र रहेको छ।

५. अवधिकरण (सू.११)

ब्रह्मणोऽपां जन्म किं वा वह्नेर्नाग्नेर्जलोद्भवः।
विरुद्धत्वान्नीरजन्म ब्रह्मणः सर्वकारणात्॥
अग्नेराप इति श्रुत्या ब्रह्मणो वह्न्युपाधिकात्।
अपां जनिर्विरोधस्तु सूक्ष्मयोर्नाग्निनीरयोः॥

जलका विषयमा जलको उत्पत्ति अग्निबाट हुन्छ ? अथवा सोझै ब्रह्मबाट हुन्छ ? भन्ने सन्देह भाएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। अग्निबाट जलको उत्पत्ति हुने कुरा *'तदपोऽसृजत' 'अग्नेरापः'* भनेर छान्दोग्य र तैत्तिरीयले भनेको भए तापनि अग्नि र जलमा परस्पर विरोध भएको हुँदा अग्निबाट जलको उत्पत्ति नभएर सर्वकारण ब्रह्मबाट सोझै जलको उत्पत्ति हुन्छ।

माथि उल्लेख भए अनुसारको पूर्वपक्षीको भनाइलाई अस्वीकार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष निम्न अनुसार अगाडि सार्दछन्। पञ्चीकृत दृश्यमान् अग्नि र जलमा नाश्यनाशकरूप विरोध भए तापनि अपञ्चीकृत अर्थात् केवल श्रुतिबाट मात्रै ज्ञात हुने अग्नि र जलका वीचमा भने विरोध हुँदैन। पूर्वपक्षीले उल्लेख गरेका दुई श्रुतिहरूका अनुसार अग्निरूपापन्न ब्रह्मबाटै जलको उत्पत्ति हुन्छ, सोझै ब्रह्मबाट होइन।

उक्त अधिकरणमा 'आपः' भन्ने एउटा सूत्र छ।

६. पृथिव्यधिकाराधिकरण (सू.१२)

ता अन्नमसृजन्तेति श्रुतमन्नं यवादिकम् ।
पृथिवी वा यवाद्येव लोकेऽन्नत्वप्रसिद्धितः ॥
भूताधिकारात् कृष्णस्य रूपस्य श्रवणादपि ।
तथाऽद्भ्यः पृथिवीत्युक्तेरन्नं पृथ्व्यन्नहेतुतः ॥

अन्नशब्दका विषयमा *'ता आप ऐक्षन्त बह्व्यः स्याम प्रजायेमहीति ता अन्नमसृजन्त'* (छा.६।२।४) भन्ने श्रुतिवाक्यमा पठित अन्नशब्द यव, व्रीहि आदिको वाचक हो ? अथवा पृथिवी वाचक हो ? भन्ने विषयमा सन्देह उब्जिएपछि पूर्वपक्षी अन्नशब्द यव, व्रीहि आदिको वाचक हो, पृथिवी वाचक होइन भन्दछन् । किनभने संसारमा यवादिलाई अन्न भनिन्छ ।

पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै उक्त श्रुतिमा वर्णित अन्न शब्द पृथिवी वाचक हो। किनभने त्यो श्रुति महाभूतको प्रकरण हो। यसमा कृष्णरूपको उल्लेख भएको छ। *'अद्भ्यः पृथिवी'* भन्ने श्रुतिको वचन पनि भएको हुँदा पृथिवी अन्नको हेतु हो। कार्य र कारणको अभेदविवक्षा भएको हुँदा अन्न भन्नाले पृथिवी भन्ने बुझ्नु पर्छ भनेर सिद्धान्तीले आफ्नू पक्ष राखेका छन् ।

यस अधिकरणमा 'पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः' भन्ने एक सूत्र छ ।

७. तदभिध्यानाधिकरण (सू.१३)

व्योमाद्याः कार्यकर्तारो ब्रह्म वा तदुपाधिकम् ।
व्योम्नो वायुर्वायुतोऽग्निरित्युक्तेः खादिकर्तृता ॥
ईश्वरोऽन्तर्यमयतीत्युक्तेर्व्योमाद्युपाधिकम् ।
ब्रह्म वाय्वादिहेतुः स्यात्तेजआदीक्षणादपि ॥

आकाशादि तत्त्वहरूका विषयमा के ती स्वयं आफैँ नै कार्यका उत्पादक हुन् ? अथवा यी आकाशरूपापन्न ब्रह्मबाट उत्पन्न हुन्छन् ? भन्ने विषयमा सन्देह उत्पन्न भएपछि श्रुतिको उद्धरण गर्दै आकाशबाट वायु, वायुबाट अग्नि हुँदै पृथिवीसम्म पनि क्रमिकरूपमा आकाशादिबाट उत्पन्न हुने हुँदा यसमा ब्रह्मको आवश्यकता देखिँदैन भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत व्यक्त गर्दछन् ।

पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू सिद्धान्त राख्तछन् । अन्तर्यामी ब्राह्मणमा *'य आकाशमन्तरो यमयति'* अर्थात् जुन ब्रह्म आकाशका भित्र बसेर आकाशको नियन्त्रण गर्दछ भनेर भनिएको जुन कुरा हो, त्यो उपलक्षणका रूपमा सम्पूर्ण सृष्टिका भित्र बसेर ब्रह्मले नियमन गर्ने कुरा देखिन आउँछ । जड आकाशादिमा स्वतन्त्ररूपमा सृष्टि गर्ने सामर्थ्य रहेको देखिँदैन । ईक्षणपूर्वक स्रष्टृत्वको कुरा उपनिषद्मा आएको हुँदा पनि आकाशोपाधिक ब्रह्मबाट नै वायु आदिको सृष्टि हुने देखिन्छ । जड तत्त्वबाट सृष्टि हुन सक्ने देखिँदैन ।

यस अधिकरणमा 'तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

८. विपर्ययाधिकरण (सू.१४)

सृष्टिक्रमो लये ज्ञेयो विपरीतक्रमोऽथवा ।
क्लृप्तं कल्प्याद्वरं तेन लये सृष्टिक्रमो भवेत् ॥
हेतावसति कार्यस्य न सत्त्वं युज्यते ततः ।
पृथिव्यप्स्विवति चोक्तत्वाद् विपरीतक्रमो लये ॥

सृष्टि र प्रलयका विषयमा के सृष्टिक्रम अनुसार नै प्रलयक्रम पनि चल्दछ ? अथवा त्यसको विपरीत प्रलय हुन्छ ? भन्ने सन्देह

पैदा भएपछि सृष्टिक्रम अनुसार नै प्रलय हुने विचार पूर्वपक्षी राख्तछन् । किनभने कल्पना गरिने क्रमभन्दा स्थापित क्रम मान्नु तर्कयुक्त हुन्छ ।

यसरी पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेपछि त्यसलाई अस्वीकार गर्दै सृष्टिक्रमको विपरीत प्रलय क्रम चल्ने कुरा सिद्धान्ती बताउँछन् । किनभने कारणमा कार्यको लय हुने कुरा शास्त्रहरूमा वर्णन गरिएको छ । जस्तै – *'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते, येन जातानि जीवन्ति, यत्प्रयन्त्यभिसंविसन्ति.'* (तै.३।१।१) *'जगत्प्रतिष्ठा देवर्षे पृथिव्यप्सु प्रलीयते, ज्योतिष्याप: प्रलीयन्ते ज्योतिर्वायौ प्रलीयते, वायुश्च लीयते व्योम्नि तच्चाव्यक्ते प्रलीयते.'* (विष्णुपुराण) व्यवहारमा पनि भऱ्याङ चढ्दा र ओर्लंदा यही क्रम अपनाइन्छ । अत: प्रलय सृष्टिको विपरीत क्रमबाट हुन्छ । ब्रह्मबाट सृष्टि भएर ब्रह्ममा नै पर्यवसान हुन्छ । यही नै अद्वैत वेदान्तको सर्वमान्य सिद्धान्त भएको कुरा अत्यन्त दृढताका साथ सिद्धान्ती राख्तछन् ।

यस अधिकरणमा 'विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च' भन्ने सूत्र छ ।

९. अन्तराविज्ञानाधिकरण (सूत्र १५)

किमुक्तक्रमभङ्गोऽस्ति प्राणाद्यैर्नास्ति वास्ति हि ।
प्राणाक्षमनसां ब्रह्मवियतोर्मध्य ईरणात् ॥
प्राणाद्या भौतिका भूतेष्वन्तर्भूता: पृथक् क्रमम् ।
नेच्छन्त्यन्तो न भङ्गोऽस्ति प्राणादौ न क्रम: श्रुत: ॥

सृष्टि र प्रलयको क्रमभङ्गका विषयमा *'एतस्माज्जायते प्राणो मन: सर्वेन्द्रियाणि च, खं वायुर्ज्योतिराप: पृथिवी विश्वस्य धारिणी.'*

(मु.२।१।३) भनेर मुण्डक श्रुतिले प्राण आदिको क्रमबाट सृष्टिको क्रम बताएकोले माथिको अधिकरणमा उल्लेख भएको क्रमभङ्ग हुन्छ ? कि हुँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोछ। यसमा पूर्वपक्षीले सृष्टिको क्रमभङ्ग भएको नै हो भनेका छन्।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि उत्तरपक्षी त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू पक्ष राख्तछन्। *'अन्नमयं हि सोम्य मनः' 'आपोमयः प्राणः' 'तेजोमयी वाक्'* भनेर आएको क्रम र मुण्डकोपनिषद्मा व्यक्त उक्त क्रमसमेतले पनि सृष्टिक्रमसँग सम्बन्ध राख्तैनन्। तिनीहरूले क्रमविनाको केवल उत्पत्तिको कुरामात्रै गर्दछन्। अतः मुण्डक श्रुतिमा व्यक्त उत्पत्तिको कुराले सृष्टिको क्रमलाई भङ्ग गर्दैन।

यस अधिकरणमा 'अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात्' एक सूत्र छ।

१०. चराचरव्यपाश्रयाधिकरण (सू.१६)

जीवस्य जन्ममरणे वपुषो वात्मनो हिते।
जातो मे पुत्र इत्युक्तेर्जातकर्मादितस्तथा॥
मुख्ये ते वपुषो भाक्ते जीवस्यैते अपेक्ष्य हि।
जातकर्म च लोकोक्तिर्जीवापेतेति शास्त्रतः॥

जन्म र मरणका विषयमा शरीरको हुन्छ ? अथवा आत्माको हुन्छ ? भन्ने सन्देह आएकोमा पूर्वपक्षी जीवको नै जन्म र मृत्यु हुन्छ भनेर आफ्नू मत व्यक्त गर्दछन्। तर पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै मुख्यरूपमा शरीरको नै जन्ममरण हुन्छ भनेर सिद्धान्ती भन्दछन्। यदि जीवको जन्ममरण हुन्छ भनेर मान्ने हो भने कृतकर्मको नाश र अकृतकर्मको आगमरूप आपत्ति आइलाग्दछ।

अतः *'जीवापेतं वाव किलेदं म्रियते न जीवो म्रियते'* (छा.६।११।३) *'न जायते म्रियते'* (क.२।१।७) भनेर श्रुतिहरूमा आएको हुँदा जीवको जन्ममरण हुने नभएर शरीरको जन्ममरण हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'चराचर व्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात्' भन्ने एक सूत्रमात्रै छ ।

११. आत्माधिकरण (सू.१७)

कल्पादौ ब्रह्मणो जीवो वियद्वज्जायते न वा ।
सृष्टेः प्रागद्वयत्वोक्तेर्जायते विस्फुलिङ्गवत् ॥
ब्रह्माद्वयं जातबुद्धौ जीवत्वेन विशेत् स्वयम् ।
औपाधिकं जीवजन्म नित्यत्वं वस्तुतः श्रुतम् ॥

जीवका उत्पत्तिका विषयमा कल्पको आरम्भमा आकाशजस्तै गरेर जीवको पनि उत्पत्ति हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने विप्रत्तिपत्ति आएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दछन् र भन्दछन् – आगाका झिल्का अगुल्टाबाट निस्के झैँ गरेर जीव पनि ब्रह्मबाट पैदा हुन्छ । किनभने श्रुतिमा *'यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्ति, एवमेतस्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे वेदाः, सर्वाणि भूतानि सर्व एत आत्मानो व्युच्चरन्ति.'* (वृ२।१।२०) यसबाट आरम्भमा आकाश जस्तै गरेर जीव पनि ब्रह्मबाट नै उत्पन्न भएको प्रतीत हुन्छ ।

उपर्युक्त अनुसारको पूर्वपक्षीको मतको परिहार गर्दै उत्तरपक्षी जीवको उत्पत्ति नहुने कुरा बताउँछन् । किनभने अद्वितीय ब्रह्म नै बुद्धिको उत्पत्ति भएपछि त्यसमा जीवरूपले प्रविष्ट हुन्छन् । श्रुतिले भनेको छ *'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्'* (तै.२।६।१) *'स एष इह प्रविष्ट आ नखाग्रेभ्यः'* (बृ.१।४।७) पूर्वपक्षीले उठाएको विस्फुलिङ्गश्रुति

औपाधिक जन्मको अभिप्रायले प्रवृत्त भएको हो। वस्तुतत्त्वका अभिप्रायले चाहिँ श्रुति जीवलाई नित्यताकै रूपमा प्रतिपादन गर्दछ। जस्तै – *'अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः'* (क.२।१८) *'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम्' 'न जायते म्रियते वा विपश्चित्'* (क.१।२।१८) *'न जीवो म्रियते'* (छा.६।११।३) इत्यादि श्रुतिहरूबाट कल्पादिमा आकाश सरह जीव उत्पन्न नहुने कुरा स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः' भन्ने एक सूत्र रहेको छ।

१२. ज्ञाधिकरण (सू.१८)

अचिद्रूपोऽथ चिद्रूपो जीवोऽचिद्रूप इष्यते।
चिदभावात् सुषुप्त्यादौ जाग्रच्चिन्मनसा कृता॥
ब्रह्मत्वादेव चिद्रूपश्चित्सुषुप्तौ न लुप्यते।
द्वैतादृष्टिर्द्वैतलोपान्नहि द्रष्टुरिति श्रुतेः॥

जीवका विषयमा जीव चैतन्यरूप हो ? अथवा अचेतन हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस विषयमा पूर्वपक्षी जीव चेतन नभएर अचेतन हो भन्दछन्। किनभने सुषुप्ति आदि अवस्थामा चैतन्यको अभाव देखिन्छ। जाग्रत् र स्वप्नावस्थामा जुन चैतन्य देखिन्छ, त्यो मनको र आत्माको संयोगबाट उत्पन्न हुन्छ।

पूर्वपक्षीको भनाइलाई अस्वीकार गर्दै चैतन्यस्वरूप ब्रह्म नै जीवरूपबाट शरीरमा प्रवेश गर्ने कुरा श्रुतिमा प्रतिपादित भएको कुरा सिद्धान्ती अगाडि सार्दछन्। सुषुप्ति आदि अवस्थामा जीवको लोप हुने नभएर ऊ ती अवस्थाहरूका साक्षीका रूपमा परिवर्तित हुन्छ। त्यस अवस्थामा द्वैतप्रपञ्चको लोप भएको हुँदा अर्थात्

इन्द्रियसहित अन्तःकरणको दहराकाशमा विलय हुने भएको हुँदा जीवको लोप भएजस्तो भएको हो। वास्तवमा जीवको कहिल्यै पनि लोप हुँदैन। श्रुतिले भनेको पनि छ। जस्तै – *'यद्वैतन्न पश्यति पश्यन् वैतन्न पश्यति नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यतेऽविनाशित्वान्नतु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत् पश्येत'* (बृ.४।३।२३) सुषुप्तिमा जीवले देखेर पनि देख्तैन भन्नु भ्रम हो। किनभने आत्माको स्वरूपभूत दृष्टिको कहिल्यै पनि विनाश हुँदैन। ऊ अविनाशीस्वभावको छ। चैतन्यस्वरूप ब्रह्मबाहेक जगत् नामक कुनै अर्को वस्तु छैन। जीवात्माको सुषुप्तिमा आफ्नू कारण साक्षी चैतन्य वा ब्रह्मसः नै एकाकार हुने हुँदा बाहिर देखा नपरेको हो। जाग्रत् अवस्थामा जस्तो द्रष्टा, दृश्य र दर्शनरूप त्रिपुटीको अभाव हुने हुँदा *'नपश्यति'* भन्ने भ्रम उत्पन्न भएको हो। वास्तवमा जीव ब्रह्म नै भएको हुँदा जीव चैतन्यस्वरूप भएको कुरा सिद्धान्ती विभिन्न श्रुति प्रमाणबाट सिद्ध गर्दछन्।

यस अधिकरणमा 'ज्ञोऽत एव' भन्ने एक सूत्र छ।

१३. उत्क्रान्तिगत्यधिकरण (सू.१९-३२)

जीवोऽणुः सर्वगो वा स्यादेषोऽणुरिति वाक्यतः।
उत्क्रान्तिगत्यागमनश्रवणाच्चाणुरेव सः॥
साभासबुध्यणुत्वेन तदुपाधित्वतोऽणुता।
जीवस्य सर्वगत्वं तु स्वतो ब्रह्मत्वतः श्रुतम्॥

जीवका विषयमा जीव अणु हो ? अथवा सर्वगत विभु हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा *'एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यः'* भनेर श्रुतिले जीवलाई अणु भनेको भन्दै उत्क्रमण,

गति र आगमनको पनि श्रवण भएको हुँदा जीव अणु नै भएको भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन्।

पूर्वपक्षीको मतलाई अस्वीकार गर्दै जीव अणु नभएर विभु भएको सत्य कुरा उत्तरपक्षी अगाडि राख्तछन्। किनभने *'स वा एष महानज आत्मा'* (बृ.४।४।२२) *'सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा'* इत्यादि श्रुतिवचनहरू भएका हुँदा जीव अणु नभएर विभु हो। केवल चैतन्य प्रतिबिम्ब सहित बुद्धि अणु हो। उपाधि बुद्धि अणु हो उपधेय जीव अणु होइन। त्यसै बुद्धिले उपहित भएको हुँदा जीवलाई अणु भनिएको हो। अतः ब्रह्मस्वरूप भएको हुँदा जीव पनि व्यापक विभु हो अणु होइन भन्दै श्रुति समेतको प्रमाण दिएर सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्तप्रतिपादन गर्दछन्।

यस अधिकरणमा चौध सूत्रहरू छन् – १. उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्, २. स्वात्मना चोत्तरयोः, ३. नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्, ४. स्वशब्दोन्मानाभ्यां च, ५. अविरोधश्चन्दनवत्, ६. अवस्थितिवैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद्धृदि हि, ७. गुणाद्वा लोकवत्, ८. व्यतिरेको गन्धवत्, ९. तथा च दर्शयति, १०. पृथगुपदेशात्, ११. तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्, १२. यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात्, १३. पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् र १४. नित्योपलब्ध्यनुपलब्धिप्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा।

१४. कर्त्रधिकरण (सू.३३-३९)

जीवोऽकर्ताऽथवा कर्ता जीवः कर्तृत्वसम्भवात्।
जीवकर्तृतया किं स्यादित्याहुः साङ्ख्यमानिनः॥
करणत्वान्न धीः कर्त्री यागश्रवणलौकिकाः।
व्यापारा न विना कर्त्रा तस्माज्जीवस्य कर्तृता॥

जीवका विषयमा जीव अकर्ता हो ? अथवा कर्ता हो ? भन्ने सन्देह उठेपछि साङ्ख्यसिद्धान्ती पूर्वपक्षी आफ्नू सिद्धान्त अगाडि सार्दै जीवलाई कर्ता नमानेर बुद्धिलाई कर्ता मान्नु उपयुक्त हुने तर्क राख्तछन्। किनभने बुद्धि परिणामी भएको हुँदा बुद्धिमा क्रियावेशात्मक कर्तृत्व रहनसक्तछ। आत्मा असङ्ग भएकोले आत्मामा कर्तृत्व रहन सक्ने सम्भावना कत्ति पनि छैन।

पूर्वपक्षी साङ्ख्यवादीको भनाइलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त अगाडि सार्दछन्। श्रुतिमा जीवात्मालाई नै कर्ता भनिएको छ। जस्तै – *'एष हि द्रष्टा श्रोता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः'* (प्रा.५।९) *'विज्ञानं यज्ञं तनुते'* (तै.२।५।१) *'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः'* (बृ.२।४।५) यसरी विभिन्न श्रुतिले बुद्धि उपहित चेतन जीवलाई नै कर्ताका रूपमा विधान गरेको छ, जड तथा अचेतन बुद्धिलाई कुनै पनि श्रुतिले कर्ता भनेर मानेको छैन।

यस अधिकरणमा सात सूत्रहरू छन् – १. कर्ता शास्त्रार्थवत्वात्, २. विहारोपदेशात्, ३. उपादानात्, ४. व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः, ५. उपलब्धिवदनियमः, ६. शक्तिविपर्ययात् र ७. समाध्यभावाच्च।

१५. तक्षाधिकरण (सू.४०)

कर्तृत्वं वास्तवं किं वा कल्पितं वास्तवं भवेत्।
यजेतेत्यादिशास्त्रेण सिद्धस्याऽबाधितत्वतः॥
असङ्गो हीति तद्बाधात् स्फटिके रक्तनेव तत्।
अध्यस्तं धीचक्षुरादिकरणोपाधिसन्निधेः॥

उपर्युक्त १४ औँ अधिकरणमा प्रतिपादन गरिएको आत्माको कर्तृत्वका विषयमा कर्तृत्व सत्य हो ? अथवा कल्पित हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस सन्दिग्ध विषयमा सिद्धान्तीद्वारा पूर्व अधिकरणमा सिद्ध गरिएको कर्तृत्व आत्मामा वास्तविक हो कल्पित होइन भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत व्यक्त गर्दछन्। यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती आफ्नू पक्षको यसरी प्रतिपादन गर्दछन्। *'असङ्गो ह्ययं पुरुषः'* भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा आत्मामा कर्तृत्व धर्म रहन नसक्ने देखिन्छ। उपाधिका कारण नै आत्मामा कर्तृत्वको आरोप गरिन्छ। *'आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः'* (क.३।४) शरीर, इन्द्रिय र मनले युक्त आत्मा नै कर्ता-भोक्ता हो भनेर विद्वान्हरू भन्दछन् भनेर श्रुतिले भनेको छ। त्यसबाट कर्ता आत्माले ध्यान गरेजस्तो र हिँड्डुल गरेजस्तो भान हुन्छ भनेर श्रुतिले उत्प्रेक्षा गरेको छ। जस्तै- *'ध्यायतीव लेलायतीव'* (बृ.४।३।७) जसरी जपाकुसुमका सान्निध्यबाट स्फटिकमा रक्तिमाको अध्यास हुन्छ, त्यसैगरेर अन्तःकरणको सन्निधिबाट आत्मामा कर्तृत्व अध्यस्त हुन्छ, कर्तृत्व वास्तविक होइन। किनभने व्यवहारमा पनि जस्तै वसिला, रण्डा, छिनु आदि उपकरणहरू हातमा लिएर काम गरेको समयमा सिकर्मी कर्मी अर्थात् कर्ता हुन्छ, नलिएको बेलामा कर्ता नभएर अकर्ता हुन्छ। त्यसैगरेर जीवात्मा पनि मन आदि करणले युक्त भएको बेला कर्ता हुन्छ र नभएको बेला अकर्ता हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'यथा च तक्षोभयथा' भन्ने एउटा सूत्र छ।

१६. परायत्ताधिकरण (सू.४१-४२)

प्रवर्तकोऽस्य रागादिरीशो वा, रागतः कृषौ।
दृष्टा प्रवृत्तिर्वैषम्यमीशस्य प्रेरणे भवेत्॥

सस्येषु वृष्टिवज्जीवेष्वीशस्याविषयत्वतः ।
रागोऽन्तर्याम्यधीनोऽत ईश्वरोऽस्य प्रवर्तकः ॥

जीवलाई संसारमा प्रवृत्त रागले गराउँछ ? अथवा ईश्वरले गराउँछन् ? भन्ने विषयमा विप्रत्तिपत्ति उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी ईश्वर प्रवर्तक नभएर राग, द्वेष आदि नै प्रवर्तक हुन् भनेर आफ्नू मत राख्तछन्। किनभने ईश्वरलाई प्रवर्तक मानेमा ईश्वरमा वैषम्यको दोष लाग्नसक्तछ।

पूर्वपक्षीको उक्त भनाइको खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी यसरी आफ्नू पक्ष राख्तछन्। ईश्वरलाई विषमताको दोष लाग्न सक्तैन, किनभने धान्यादि सस्यका निमित्त जसरी वृष्टि साधारण निमित्त हुन्छ, त्यसैगरेर ईश्वर पनि पहिले पहिलेका जन्ममा जीवले गरेका पुण्य र पापका फलको भोग गराउन साधारण निमित्त हुन्छ। जस्तै – *'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेन'* (बृ.३।२।१३) ईश्वरले कसैमाथि पक्षपात गर्दैन। ईश्वर केवल प्रयोजक काम मात्रै गर्दछ। यस सम्बन्धमा श्रुति र स्मृतिमा भनिएको पनि छ। जस्तै – *'स्वर्गकामो यजेत' 'ब्राह्मणो नहन्तव्य' 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्यो उन्निनीषते, एष ह्येवासाधु कर्म कारयति तं यमधो निनीषते'* (कौ.३।८) *'य आत्मनि तिष्ठन्नात्मान-मन्तरो यमयति' 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति'* (बृ.३।२।१३) *'ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति, भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारुढानि मायया* (गी.१८।६१) *'तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह रमणीयां योनिमापद्येरन्ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा व्यैश्ययोनिं वाऽथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा'* (छा.५।१०।७) अतः यसबाट ईश्वर नै जीवको प्रवर्तक भएको सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. परात्तु तच्छ्रुतेः र २. कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः समेत दुई सूत्रहरू छन्।

१७. अंशाधिकरण (सू.४३–५३)

किं जीवेश्वरसांकर्य व्यवस्था वा श्रुतिद्वयात्।
अभेदभेदविषयात् साङ्कर्य न निवार्यते॥
अंशोऽवच्छिन्नो आभास इत्यौपाधिककल्पनैः।
जीवेशयोर्व्यवस्था स्याज्जीवानां च परस्परम्॥

जीव र ईश्वरको सम्बन्धका विषयमा यिनको परस्पर साङ्कर्य छ ? अथवा यसको श्रुतिद्वारा यसको व्यवस्था गर्नसकिन्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसरी सन्देह खडा भएपछि तत्त्वमस्यादि श्रुतिवाक्यहरू जीव र ईश्वरको अभेद प्रतिपादन गर्दछन् भने *'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः'* आदि श्रुतिवाक्यहरू भेद देखाउँदछन्। अतः जीवको ईश्वरका साथ साङ्कर्य भएको देखिन्छ।

पूर्वपक्षीलाई जबाफ दिँदै सिद्धान्ती ईश्वर जीवमा साङ्कर्य नभएको कुरा वेदप्रमाणका साथ बताउँछन्। व्यवहारमा जीवलाई अंश, अवच्छिन्न र आभासका रूपमा बताइएको भए तापनि वस्तुतः त्यसप्रकारको भेद छैन। किनभने अभेद प्रतिपादक श्रुतिहरूले जीवलाई अंशका रूपमा नभएर अनंशका रूपमा नै वर्णन गरेका छन्। अंश कल्पित हो। जस्तै – *'तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्'* (तै.२।६।१) *'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा'* (बृ.३।७।२३) *'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति'* (बृ.१।४।१०) अतः ब्रह्मवादीका मतमा ईश्वर र जीवको साङ्कर्य नभएर जलमा परेको सूर्यको प्रतिबिम्बजस्तै अन्तःकरणमा परेको साक्षीचैतन्यको प्रतिबिम्ब नै जीवात्मा भएको

कुरा श्रुतिप्रमाणबाट प्रमाणित हुन्छ ।

यस अधिकरणमा १. अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके, २. मन्त्रवर्णाच्च, ३. अपि च स्मर्यते, ४. प्रकाशादिवन्नैवं परः, ५. स्मरन्ति च, ६. अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत्, ७. असन्ततेश्चाव्यतिकरः, ८. आभास एव च, ९. अदृष्टानियमात्, १०. अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम्, ११. प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात् भन्ने समेत ११ सूत्रहरू समाविष्ट छन् ।

ब्रह्मसूत्र
दोस्रो अध्याय
चौथो पाद

(यस पादमा प्राणोत्पत्तिदेखि संज्ञामूर्तिक्लृप्ति सहित ९ अधिकरणहरू छन् र यसमा लिङ्गशरीरका सम्बन्धमा श्रुतिमा देखिएको विरोधको परिहार गरिएको छ)

१. प्राणोत्पत्त्यधिकरण (सू.१–४)

किमिन्द्रियाण्यनादीनि सृज्यन्ते वा परात्मना ।
सृष्टेः प्रागृषिनाम्नैषां सद्भावोक्तेरनादिता ॥
एकबुध्या सर्वबुद्धेर्भौतिकत्वाज्जनिश्रुतेः ।
उत्पद्यन्तेऽथ सद्भावः प्रागवान्तरसृष्टिताः ॥

इन्द्रियहरूका विषयममा यी अनादि हुन् ? अथवा परमात्माबाट उत्पन्न भएका हुन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी इन्द्रियहरू अनादि भएको आफ्नू विचार अघि सार्दछन् । किनभने 'ऋष्वो वा तेऽग्रेऽसदासीत् तदाहुः के ते ऋषय इति, प्राणा वाव ऋषयोः' भनेर श्रुतिले जगत्को सृष्टि हुनुभन्दा पहिलेदेखि नै इन्द्रियहरू उत्पन्न भएका हुन् भनेको छ । अतः इन्द्रियहरू अनादि हुन् ।

यसरी पूर्वपक्षीको पक्ष आएपछि सिद्धान्ती त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दछन् । पूर्वपक्षीले प्रस्तुत गरेको प्रमाणबाट यद्यपि इन्द्रियहरूको अस्तित्व जगत्को उत्पत्तिभन्दा पहिलेदेखि नै भएको जस्तो भान हुन्छ । त्यसरी मान्ने हो भने एक विज्ञानबाट सर्वविज्ञान हुने श्रुतिको प्रतिज्ञाको भङ्ग हुने देखिन्छ । *'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति'* (मु.१।१।३) यस उपक्रमको उत्तरमा *'एतस्माज्जायते प्राणो मनः प्राणेन्द्रियाणि च । खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी'* (मु.२।१।३) भन्ने श्रुतिमा आएको छ । अर्को श्रुतिले पनि *'एतस्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे देवास्सर्वाणि भूतानि व्युच्चरन्ति'* (बृ.२।१।२०) भनेर विभिन्न श्रुतिहरूले परमात्माबाटै इन्द्रियहरूको उत्पत्ति भएको कुरा बताएका छन् । जहाँसम्म सृष्टिभन्दा पहिले इन्द्रियहरूको अस्तित्वको कुरा केही शास्त्रहरूले उठाएका छन्, त्यो चाहिं अवान्तरसृष्टिको कुरा हो । अतः इन्द्रियहरू अनादि नभएर परमात्माबाटै सृष्टि भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

यस अधिकरणमा १. तथा प्राणाः, २. गौण्यसम्भवात्, ३. तत्प्राक्श्रुतेश्च र ४. तत्पूर्वकत्वाद्वाचः, समेत चार सूत्रहरू पर्दछन् ।

२. सप्तगत्यधिकरण (सू.५-६)

सप्त्यैकादश वाऽक्षाणि सप्तप्राणा इति श्रुतेः ।
सप्त स्युमूर्धनिष्ठेषु छिद्रेषु च विशेषणात् ॥
अशीर्षण्यस्य हस्तादेरपि वेदे समीरणात् ।
ज्ञेयान्येकादशाक्षाणि तत्तत्कार्यानुसारतः ॥

प्राण अर्थात् इन्द्रियहरूको सङ्ख्याका विषयमा कुनै श्रुतिमा ७ र कुनै श्रुतिमा ११ भन्ने उल्लेख भएको हुँदा सन्देह उत्पन्न भएको

छ। त्यस सम्बन्धमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तै भन्दछन् – *'सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात्'* (मु.२।१।८) भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा र ती इन्द्रियहरू शिरमा रहने *'सप्त वै शीर्षण्याः प्राणाः'* भनेर समेत श्रुतिले भनेको हुँदा इन्द्रियहरू सात हुन्छन्।

इन्द्रियहरू ७ मात्रै नभएर ११ भएको कुरा बताउँदै सिद्धान्ती श्रुति प्रमाण पनि दिन्छन्। जस्तै – *'दशेमे पुरुषे प्राणा आत्मैकादशः'* (बृ.३।९।४) अतः पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय र आत्मा अर्थात् अन्तःकरणसमेत गरेर इन्द्रियहरू एघार मात्रै हुन्छन्। तीभन्दा घटी र बढीसमेत त्यसै सङ्ख्याभित्र नै समाविष्ट हुन्छन् भन्दै उत्तरवादी आफ्नू सिद्धान्तको प्रतिष्ठापन गर्दछन्।

यस अधिकरणमा १. सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च र २. हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् , भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

३. प्राणाणुत्वाधिकरण (सू.७)

व्यापीन्यणूनि वाऽक्षाणि साङ्ख्या व्यापित्वमूचिरे।
वृत्तिलाभस्तत्र तत्र देहे कर्मवशाद् भवेत्॥
देहस्थवृत्तिमद्भागेष्वेवाक्षत्वं समाप्यताम्।
उत्क्रान्त्यादिश्रुतेस्तानि ह्यणूनि स्युरदर्शनात्॥

इन्द्रियहरूका विषयमा यी व्यापक छन् ? अथवा अणु छन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा साङ्ख्यवादी पूर्वपक्षी सर्वगत इन्द्रियहरूले तत् तत् शरीरावच्छिन्न प्रदेशमा तत् तत् जीवको कर्मफलको उपभोगका निमित्त वृत्तिलाभ गर्दछन्। अतः इन्द्रियहरू अणु नभएर विभु हुन् भनेर आफ्नू मत व्यक्त गर्दछन्।

सिद्धान्ती पूर्वपर्क्षको विचार अयुक्त भएको भन्दै इन्द्रियहरू

विभु नभएर अणु भएको कुरा अगाडि सार्दछन्। किनभने प्राण अर्थात् इन्द्रियहरू अणु किंवा सूक्ष्म तथा परिच्छिन्न हुन्छन्। ती विभु हुँदैनन्। उत्क्रान्तिका समयमा इन्द्रियहरू पनि जीवात्मासँगै उत्क्रान्त हुने श्रुतिवचन भएको हुँदा र सूत्रकार व्यासले पनि *'अणवश्च'* भनेर लेखेका हुँदा पनि प्राण अर्थात् इन्द्रियहरू विभु नभएर अणु भएको प्रमाणित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'अणवश्च' भन्ने एउटामात्र सूत्र छ।

४. प्राणश्रैष्ठ्याधिकरण (सू.८.)

मुख्यः प्राणः स्यादनादिर्जायते वा न जायते।
आनीदिति प्राण चेष्टा प्राक् सृष्टेः श्रूयते यतः॥
आनीदिति ब्रह्मसत्वं प्रोक्तं वातनिषेधनात्।
एतस्माज्जायते प्राण इत्युक्तेरेष जायते॥

मुख्य प्राण अर्थात् मुख र नाकबाट भित्र बाहिर हुने प्राण वायु अनादि हो ? अथवा पछि उत्पन्न भएको हो ? भन्ने संशय उत्पन्न भएको छ। यस विषयमा पूर्वपक्षी मुख्य प्राण पछि उत्पन्न नभएर अनादि हो भन्दछन्। किनभने श्रुतिमा यसलाई अनादि अर्थात् सृष्टिभन्दा पनि पहिले भएको भनेर वर्णन गरिएको छ। जस्तै – *'न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अह्नरासीत् प्रकेतः। आनीदवातं स्वधाय तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किञ्चनास।'* (ऋ.सं.८।७।१७) यस मन्त्रमा *'आनीत्'* शब्दबाट सृष्टिपूर्व प्राणको व्यापार भएको देखिन्छ। अतः प्राण अनादि अर्थात् नित्य भएको प्रमाणित हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नो मत राखेपछि सिद्धान्ती त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू विचार यसरी राख्तछन्।

ऋग्वेदमा आएको उपयुक्त *'आनीत्'* शब्दले प्राणको व्यापारलाई नजनाएर त्यसको उल्टो *'अवातम्'* शब्दबाट निषेध गरिएको छ। त्यस श्रुतिले पनि निश्चितरूपमा ब्रह्मकै सत्ता निर्विवादरूपमा दर्शाएको छ। किनभने *'सदेव सोम्येद मग्र आसीत्'* (छा.६।२।१) आदि सृष्टिपूर्वकको अवस्था प्रतिपादक अरू श्रुतिहरूसँग ऋक् श्रुति पनि सहमत देखिन्छ। *'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च'* (मु.२।१।३) भनेर श्रुतिले ब्रह्मबाट नै मन र अरू इन्द्रियहरूसँग प्राणको पनि उत्पत्ति भएको देखाएको छ। यस ब्रह्मसूत्रमा *'श्रेष्ठश्च'* भनेर प्राणलाई भनिएको गर्भस्थ जीवमा सर्वप्रथम प्राणको अस्तित्व देखिएको हुँदा ज्येष्ठ, श्रेष्ठ भनिएको हो। श्रुतिले पनि यही कुरा भनेको छ। जस्तै - *'प्राणो वाव ज्येष्ठश्च श्रेष्ठश्च'* (छा.५।१।१) श्रोत्रादि इन्द्रियहरू भन्दा जेठो र प्राणविना अरू इन्द्रियहरूको अस्तित्व नरहने हुँदा पनि यसलाई श्रेष्ठ भनिएको हो। प्राणविना आफ्नू अस्तित्व नरहने भएको हुँदा इन्द्रियहरूले प्राणको स्तुति गर्दै भनेको प्रसङ्ग श्रुतिमा आउँछ - *'न वै शक्ष्यामस्त्वदृते जीवितुम्'* (बृ. ६।१।१३) अतः प्राण आदि नभएर सादि हो। यसबाट प्राणको पनि अरू इन्द्रियहरू सरह नै उत्पत्ति भएको हो भन्ने प्रमाणित हुन्छ।

यस अधिकरणमा *'श्रेष्ठश्च'* भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ।

५. वायुक्रियाधिकरण (सू.९-१२)

वायुर्वाऽक्षक्रिया वाऽन्यो वा प्राणः श्रुतितोऽनिलः।
सामान्येन्द्रियवृत्तिर्वा साङ्ख्यैरेवमुदीरणात्॥
भाति प्राणो वायुनेति भेदोक्तेरेकताश्रुतिः।
वायुजत्वेन सामान्यवृत्तिर्नाक्षेष्वतोऽन्यता॥

प्राणका विषयमा वायु हो ? अथवा इन्द्रियको सामान्य व्यापार हो ? अथवा ती दुवैदेखि फरक हो ? भनेर सन्देह भएपछि साङ्ख्यादि पूर्वपक्षी यसरी आफ्नू मत प्रकट गर्दछन् – *'यः प्राणः स एष वायुः स एष वायुः पञ्चविधः प्राणोऽपानो व्यान उदानः समानः'* (बृ.१।५।३) भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा प्राण वायु हो । अनि इन्द्रियहरूको सामान्य व्यापार पनि हो । साङ्ख्यको मतमा यसबाहेक पृथक् अन्य केही पनि हुनसक्तैन ।

पूर्वपक्षी साङ्ख्यको मतको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन् – *'प्राण एव ब्रह्मणश्चतुर्थः पादः स वायुना ज्योतिषा भाति च तपति च'* (छा.३।१८।४) भनेर श्रुतिले प्राण र वायुबाट अभिव्यक्त हुने भनेर वायु प्राणको भेद बताएको छ । ती दुवैका बीचको एकताको उपपत्ति कार्यकारणको अभेदले हुन्छ । साङ्ख्यमत अनुसार *'सामान्यकरणवृत्तिः'* यहाँ लागू हुन सक्तैन । पक्षीहरूले पिँजडा हल्लाएजस्तो गरेर एकै प्रकारको चालनक्रिया प्राणादिले गर्दछन् भन्ने पूर्वपक्षीको भनाइ पनि ठीक होइन । किनभने इन्द्रियहरूको व्यापार त्यस्तो हुन सक्तैन । तिनको दर्शन, श्रवण र गमन आदि अनेक व्यापारहरू पृथक् पृथक् हुन्छन् । अतः प्राण आधिदैविक वायु अथवा इन्द्रियहरूको समान व्यापार पनि नभएर प्राण अन्य वस्तु हो । त्यो वस्तु वायुको अध्यात्मभावापन्न पञ्चवृत्ति नै प्राण हो ।

यस अधिकरण भित्र १. न वायुक्रिये पृथगुपदेशात्, २. चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्टयादिभ्यः, ३. अकरणत्वाच्च न दोषस्तथाहि दर्शयति र ४. पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते, समेत ४ सूत्रहरू पर्दछन् ।

६. श्रेष्ठाणुत्वाधिकरण (सू.१३)

प्राणोऽयं विभुरल्पो वा विभुः स्यात् प्लुष्युपक्रमे ।
हिरण्यगर्भपर्यन्ते सर्वदेहे समोक्तितः ॥
समष्टिव्यष्टिरूपेण विभुरेवाधिदैविकः ।
आध्यात्मिकोऽल्पः प्राणः स्याददृश्यश्च यथेन्द्रियम् ॥

पूर्वोक्त प्राणका विषयमा विभु हो ? अथवा परिच्छिन्न हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी प्राण विभु भएको कुरा बताउँछन् । किनभने श्रुतिमा *'समः प्लुषिणा समो मशकेन समो नागेन सम एभिस्त्रिभिर्लोकैः समोऽनेन सर्वेण'* (बृ.१।३।२२) भनेको छ । अतः प्लुषीदेखि अर्थात् पुतलीदेखि लिएर हिरण्यगर्भ सम्मका सबै प्राणीहरूका शरीरमा प्राण समानरूपमा रहने भएको हुँदा प्राण विभु हो ।

यसरी पूर्वपक्षीको विचार आएपछि सिद्धान्ती आंशिकरूपमा त्यसलाई स्वीकार गर्दै आफ्नू सिद्धान्त प्रस्तुत गर्दछन् । हो, आधिदैविक प्राण समष्टिरूपमा व्यापक छ तापनि आध्यात्मिक प्राण भने इन्द्रियहरू समान परिच्छिन्न र अदृश्य पनि छ । अर्थात् आधिदैविक समष्टिरूप र व्यष्टिरूप हिरण्यगर्भका प्राणस्वरूपले मात्रै यसलाई श्रुतिले विभु भनेको हो । श्रुतिले त्यस प्राणलाई सूक्ष्म प्लुषीका रूपमा प्रत्येक प्राणीमा रहने भनेको हुँदा पनि प्राण आध्यात्मिकरूपमा सूक्ष्म तथा परिच्छिन्न भएको प्रमाणित हुन्छ । अतः प्राण अणुरूपमा परिच्छिन्न भएको सिद्धान्त स्थापित हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'अणुश्च' भन्ने एक सूत्र छ ।

७. ज्योतिराद्यधिकरण (सू.१४-१६)

स्वतन्त्रा देवतन्त्रा वा वागाद्याः स्युः स्वतन्त्रता ।
नो चेद्वागादिजो भोगो देवानां स्यान्न चात्मनः ॥
श्रुतमग्न्यादितन्त्रत्वं भोगोऽग्न्यादेस्तु नोचितः ।
देवदेहेषु सिद्धत्वाज्जीवो भुङ्क्ते स्वकर्मणा ॥

वाक् आदि इन्द्रियहरूका विषयमा यी स्वतन्त्र छन् ? कि अधिष्ठातृ देवताहरूका अधीनमा छन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी स्वतन्त्र भएको तर्क प्रस्तुत गर्दछन् । अन्यथा वागादिजन्यभोग देवताहरूलाई प्रसक्त होला र जीवात्मामा भोक्तृत्व नरहला । अतः स्वतन्त्ररूपमा नै इन्द्रियहरू तत्तत् विषयका भोक्ता हुन् भन्नसकिन्छ ।

उत्तरपक्षी पूर्वपक्षीको मतलाई अस्वीकार गर्दै इन्द्रियहरू परतन्त्र भएको कुरा बताउँछन् । किनभने श्रुतिले वागादि इन्द्रियहरू अग्नि आदि देवताहरूका अधीनमा रहेको कुरा बताएको छ । जस्तै *'अग्निर्वाग्भूत्वा मुखं प्राविशत् वायुः प्राणो भूत्वा नासिके प्राविशत्'* (ऐ.२।४) अधिष्ठातृ देवताका अधीनमा रहेर इन्द्रियहरूले जीवात्मालाई विषयहरूको भोग गराउँदछन् । त्यसबाट देवताहरूले भोग गरेको ठहर्दैन । किनभने देवताहरू अधिदैव भावमा रहन्छन्, अध्यात्मभावमा वागादि इन्द्रियहरू रहन्छन् र वक्तृत्व आदि अधिभूतभावमा रहन्छन् । भनिएको पनि छ - *'वागध्यात्ममिति प्राहुर्ब्राह्मणास्तत्त्वदर्शिनः, वक्तव्यमधिभूतं तु वह्निस्तत्राधिदैवतम्.'* अर्को कुरा देवताहरू तल्लो तहको मनुष्ययोनिको भोग गर्दैनन् । उनीहरू उच्च देवयोनिमा प्राप्त हुने भोग नै भोग गर्दछन् । यस सम्बन्धमा श्रुतिले पनि भनेको छ *'पुण्यमेवामुं गच्छति न ह वै देवान् पापं गच्छति.'*

(बृ.१।५।३) धर्मोपार्जित आफ्नू शरीरमा कर्तृत्व र भोक्तृत्वद्वारा जीवको नित्य सम्बन्ध रहन्छ। श्रुतिले भनेको पनि छ – *'तमुत्क्रान्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूत्क्रामान्ति.'* (बृ.४।४।२) अतः यद्यपि इन्द्रियहरूका नियामक देवताहरू भए तापनि भोक्ता शरीरावच्छिन्न जीवात्मा नै हो। किनभने करणपक्षका देवताहरू हुन्, भोक्तृत्व पक्षका होइनन्। त्यसकारण भोक्ता जीवात्मा नै हो, आफ्ना प्रारब्ध कर्मका अनुसार यसले भोग गर्दछ।

यस अधिकरण अन्तर्गत १. ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात्, २. प्राणवता शब्दात् र ३. तस्य च नित्यत्वात्, समेत ३ सूत्रहरू छन्।

८. इन्द्रियाधिकरण (सू.१७–१९)

प्राणस्य वृत्तयोऽक्षाणि प्राणात्तत्त्वान्तराणि वा।
तद्रूपत्वश्रुतेः प्राणनाम्नोक्तत्वाच्च वृत्तयः॥
श्रमाश्रमादिभेदोक्तेर्गौणे तद्रूपनामनी।
आलोचकत्वेनान्यानि प्राणो नेताऽक्षदेहयोः॥

इन्द्रियहरूका विषयमा यी प्राणका वृत्तिहरू हुन् कि ? प्राणभन्दा पृथक् हुन् ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी इन्द्रियहरू प्राणका वृत्ति भएको कुरा भन्दछन्। यसको प्रमाणका लागि यसरी श्रुतिवाक्य पनि प्रस्तुत गर्दछन् – *'हन्तास्यैव सर्वे रूपमसामेति त एतस्यैव सर्वे रूपमभवन्'* (बृ.१।५।२१) यसरी प्राणभन्दा पृथक् अरू इन्द्रियहरूको अस्तित्व देखिँदैन। इन्द्रियहरू प्राणका नै वृत्तिहरू हुन्।

उपर्युक्त मतलाई अस्वीकार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त प्रस्तुत गर्दछन्। *'तानि मृत्युः श्रमो भूत्वोपयेमे तस्माच्छ्राम्यत्येव*

वाक् .. अथेममेव नाप्नोद्योऽयं मध्यमः प्राणः' (बृ.१।५।२१) भनेर श्रुतिले प्राण र इन्द्रियको स्पष्ट भेद देखाएको छ। अर्को श्रुतिले परमात्माबाट प्राण, मन र इन्द्रियहरूको भिन्नाभिन्नै उत्पत्ति भएको देखाएको छ – *'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च'* (मु.२।१।३) अतः इन्द्रियहरू प्राणका वृत्ति नभएर प्राणभन्दा भिन्नै हुन्। प्राण शरीर र इन्द्रियको नेता हो।

यस अधिकरणमा १. त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात्, २. भेदश्रुतेः र ३. वैलक्षण्याच्च समेत ३ सूत्रहरू छन्।

९. संज्ञामूर्तिक्लृप्त्यधिकरण (सू.२०-२२)

नामरूपव्याकरणे जीवः कर्ताऽथवेश्वरः।
अनेन जीवेनेत्युक्तेर्व्याकर्ता जीव इष्यते ॥
जीवान्वयः प्रवेशेन सन्निधेः सर्वसर्जने।
जीवोऽशक्तः शक्त ईश उत्तमोक्तिस्तथेक्षितुः ॥

नाम र रूपको उत्पत्तिका विषयमा जीव कर्ता हो ? अथवा ईश्वर कर्ता हो ? भन्ने द्विविधा उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी जीव नै कर्ता हो भनेर भन्दछन्। किनभने *'सेयं दैवतैक्षत हन्ताहमिमास्तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणीति, तासां त्रिवृतं त्रिवृत्तमेकैकां करवाणीति सेयं देवतेमास्तिस्रो देवता अनेनैव जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरोत्'* (छा.६।३।२) भनेर श्रुतिले पनि भनेको छ।

यसरी आएको पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। नाम र रूपको व्याकर्ता अर्थात् उत्पत्तिकर्ता ईश्वर हो, जीव होइन। यति ठूलो काम जीवबाट

कुनै हालतमा पनि हुन सक्ने देखिँदैन। उपर्युक्त श्रुतिमा व्यक्त *'अनेन जीवेन'* मा उत्तम पुरुषको उक्ति आएको हुँदा यो कर्तृत्व ईश्वरमा मिल्दछ, जीवमा मिल्ने देखिँदैन। उक्त मन्त्रमा आएको जीवको प्रसङ्ग केवल प्राणीका अन्तःकरणमा प्रवेशको सन्दर्भका लागि हो, नाम र रूपको उत्पत्तिका लागि होइन।

यस अधिकरणमा १. सञ्ज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात्, २. मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च र ३. वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः समेत ३ सूत्रहरू छन्।

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र
तेस्रो साधनाध्याय

तृतीये विरतिस्तत्त्वंपदार्थपरिशोधनम् ।
गुणोपसंहृतिर्ज्ञानबहिरङ्गादिसाधनम् ॥

पहिलो पाद

(यस पादमा तदनन्तरप्रतिपत्तिदेखि अन्याधिष्ठित सहितका ६ अधिकरणहरू छन्, यी अधिकरणहरूमा गत्यागति र वैराग्यका सम्बन्धमा विचार गरिएको छ)

१. तदनन्तरप्रतिपत्त्यधिकरण (सू.१–७)

अवेष्टितो वेष्टितो वा भूतसूक्ष्मैः पुमान् व्रजेत् ।
भूतानां सुलभत्वेन यात्यवेष्टित एव सः ॥
बीजानां दुर्लभत्वेन निराधारेन्द्रियागते ।
पञ्चमाहुतियुक्तेश्च जीवस्तैर्याति वेष्टितः ॥

स्थूलशरीराभिमानी जीव्का विषयमा स्थूलशरीर त्याग गरेर जीव जाँदाखेरि सूक्ष्मभूतहरूबाट वेष्टित भएर जान्छ ? अथवा अवेष्टित नै जान्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा सूक्ष्मभूत जहाँ

पुस्तकालय
-१
१८२५

पनि सुलभ हुने हुँदा जीव अवेष्टित जान्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नो राय प्रकट गर्दछन्।

माथि उल्लेख भए अनुसारको पूर्वपक्षीको विचार आएपछि त्यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती भन्दछन् – सामान्य भूत जहाँ पनि सुलभ छन्। तर देहका कारणभूत सूक्ष्मभूतहरू सर्वत्र सुलभ हुन सक्तैनन्। त्यसकारण ती देह आरम्भक भूतहरू जीवका साथमा नै जान्छन्। किनभने जीवका उपाधिभूत इन्द्रियहरू पञ्चभूतको आधार नपाईकन परलोकको यात्रा गर्न समर्थ हुँदैनन्। व्यवहारमा पनि यो कुरा देखिन आउँछ। श्रुतिले यही कुरा भनेको छ – *'पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति'* (छा.५।३।३) पाँचौ आहुतिमा जल पुरुषसंज्ञक हुन्छ। यसमा आप् शब्दले उपलक्ष्यित देहका बीजभूत पाँच भूतहरू जीवात्माका साथसाथै धूममार्गद्वारा स्वर्गलोकमा जान्छन्। त्यहाँबाट जन्म लिन पृथिवीमा फर्कदा द्युलोक अग्नि, पर्जन्याग्नि, पृथिवी अग्नि, पुरुष अग्नि र योषा रूप पाँचौं अग्निमा हवन भएपछि त्यस जीवात्मालाई शरीरभाव प्राप्त हुन्छ। त्यसपछि त्यो पुरुषशब्दवाच्य हुन्छ। अतः यसबाट के थाहा हुन्छ भने सूक्ष्मभूतहरूबाट वेष्टित भएर नै जीव परलोक जान्छ। अन्यथा गति नै सम्भव हुँदैन। सूत्रको रंहति सम्परिष्वक्तबाट यही कुरा बुझिन्छ।

यस अधिकरण अन्तर्गत ७ सूत्रहरू छन्। १. तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति संपरिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम्, २. त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात्, ३. प्राणगतेश्च, ४. अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात्, ५. प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः, ६. अश्रुतत्वादि चि चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः र ७. भाक्तं वाऽनात्मवित्त्वात्तथाहि दर्शयति।

२. कृतात्ययाधिकरण (सू.८–११)

स्वर्गावरोही क्षीणानुशयः सानुशयोऽथवा ।
यावत्सम्पातवचनात् क्षीणानुशय इष्यते ॥
जातमात्रस्य भोगित्वादैकभव्ये विरोधतः ।
चरणश्रुतितः सानुशयः कर्मान्तरैरयम् ॥

स्वर्गबाट फर्केर आउने जीवका विषयमा के त्यस्तो जीव सानुशय फर्कन्छ ? अथवा निरनुशय फर्कन्छ ? भन्ने सन्देह पैदा भएपछि यसमा पूर्वपक्षी स्वर्गमा भोग गरेर त्यहाँबाट फर्किएर आउने जीव निरनुशय नै यस संसारमा फर्किएर आउँछ भनेर आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन् । अनुशय शब्दको अर्थ हुन्छ – कर्मको भोग गरेर बचेको शेष अंश । अतः जीव कर्मको शेष अंशरहित नै यस संसारमा फर्केर आउँछ ।

यसरी पूर्वपक्ष प्रस्तुत भएपछि सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष पेश गर्दै जीव सानुशय फर्केर संसारमा आउने कुरा शास्त्रहरूको प्रमाणसहित प्रस्तुत गर्दछन् । स्वर्गका लागि अनुष्ठित कर्मको सर्वथा उपभोग भइसके तापनि जीवको सञ्चित कर्म भने यथावत् बाँकी नै रहन्छ । तिनै अवशिष्ट कर्महरूका साथ जीव फर्कन्छ । जीव सानुशय नै पाँचौ आहुतिपछि पुरुष भएर धर्माधर्मको फलभोगका लागि फेरि जन्मन्छ । श्रुतिले भनेको छ *'प्राप्यान्तं कर्मणस्तस्य यत्किञ्चेह करोत्ययम्, तस्माल्लोकात्पुनरेत्यस्मै लोकाय कर्मणे.'* (बृ.४।४।६) *'तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन्ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वाऽथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा.'* (छा.५।१०।७) अतः जीव सानुशय नै संसारमा

फेरि फर्कन्छ भन्ने कुरा प्रमाणित हुन्छ। यस मन्त्रमा *'रमणीयचरणाः'* भनेको असल कर्म गर्ने र *'कपूयचरणाः'* भनेको निन्दित कर्म गर्ने भनेर बुझ्नु पर्दछ।

यस अधिकरण अन्तर्गत ४ सूत्रहरू छन्। जसमा १. कृत्यात्ययेऽनुशयवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च, २. चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः, ३. आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् र ४. सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः।

३. अनिष्टादिकार्यधिकरण (सू.१२–२१)

चन्द्रं याति न वा पापी 'ते सर्व' इति वाक्यतः।
पञ्चमाहुतिलाभार्थं भोगाभावेऽपि यात्यसौ।
भोगार्थमेव गमनमाहुतिर्व्यभिचारिणी।
सर्वश्रुतिः सुकृतिनां याम्ये पापगतिः श्रुताः॥

पापीका विषयमा के पापी पनि चन्द्रलोक जान्छ ? अथवा जाँदैन ? भन्ने सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी श्रुतिको वचन उल्लेख गर्दै जान्छ भनेर भन्दछन्। जस्तै – *'ये वै के चास्माल्लोकात्प्रयन्ति चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति.'* (कौषी.१।२) यद्यपि त्यस पापीले चन्द्रलोकको भोग पाउँदैन, तथापि पञ्चम आहुतिरूप प्रयोजनका लागि भने त्यहाँ जानु अनिवार्य देखिन्छ।

उत्तरपक्षी त्यसको प्रतिवाद गर्दै पापी चन्द्रलोक जाँदैन भन्ने मत प्रकट गर्दछन्। धर्म गर्ने जीव भोगका लागि नै स्वर्ग जान्छ, केवल पञ्चम आहुतिका लागि मात्रै जाने होइन। पूर्वपक्षीले उठाएको मन्त्र *'ये वै के.'* धार्मिक पुरुषका लागि मात्रै हो। पापीहरू त्यहाँ जानसक्तैनन्। ती यमसदनमा गएर दुःखको भोग गर्दछन् – *'न साम्परायः प्रतिभाति बालं प्रमाद्यन्तं वित्तमोहेन मूढम्, अयं लोको*

नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे.' (कठ.२।६)। यसरी कठश्रुतिमा त्यस्ता पापी व्यक्तिहरू बारम्बार मेरा वशमा आउँछन् भनेर यमराजले पनि भन्नुभएको छ। *'वैवस्वतं संगमनं जनानाम्'* पनि भनेको छ। स्मृतिकार मनु आदि र पुराणले पनि पापी रौरवादि सात नरकहरूमा जान्छन् भनेका छन्। क्षुद्र जन्तुहरूका लागि स्वर्ग र नरकभन्दा तेस्रो मार्ग श्रुतिले बताएको छ – *'एतत्तृतीयं स्थानं तेनासौ लोको न सम्पूर्यते'* (छा. ५।१०।८) त्यो तेस्रो स्थान भनेको जन्मँदै मर्दै गर्ने स्थान हो। त्यस्ता क्षुद्र जन्तु कहीँ पनि जाँदैनन्, यहीँ मर्दै जन्मदै मर्दै गर्छन्। श्रुतिले यही भनेको छ – *'जायस्व म्रियस्वेत्येतत्तृतीयं स्थानम्'* (छा.५।१०।८) अतः जसको आरोह हुन्छ, त्यसको मात्रै अवरोह हुन्छ। त्यसैको नै देहले पञ्चम आहुति पछि जन्मलिन्छ। त्यसदेखि बाहेक अरूको देह भने पञ्चम आहुतिविना नै अरू भूतहरूबाट उपसृष्ट जलबाट उत्पन्न हुन्छ। यसबाट के थाहा हुन्छ भने पापी यमलोक जान्छ र त्यतैबाट चन्द्रबिम्बमा आरूढ भएर पञ्चाग्निमा आहुति हुँदै तल्लो तहको योनिमा उत्पन्न हुन्छ।

उक्त अधिकरणमा १० सूत्रहरू छन् – १. अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम्, २. संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात्, ३. स्मरन्ति च, ४. अपि च सप्त, ५. तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः, ६. विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात्, ७. न तृतीये तथोपलब्धेः, ८. स्मर्यतेऽपि च लोके, ९. दर्शनाच्च, १०. तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य।

४. साभाव्यापत्त्यधिकरण (सू.२२)

वियदादिस्वरूपत्वं तत्साम्यं वावरोहिणः।
वायुर्भुत्वेत्यादिवाक्यात् तत्तद्भावं प्रपद्यते ॥

खवत्सूक्ष्मो वायुवशो युक्तो धूमादिभिर्भवेत् ।
अन्यस्यान्यस्वरूपत्वं न मुख्यमुपपद्यते ॥

स्वर्गबाट अवरोह गर्ने जीवका विषयमा के उसले वियदादिकै स्वरूप प्राप्त गर्दछ ? अथवा ती भूतहरूको सादृश्यता प्राप्त गर्दछ ? भनेर सन्देह प्राप्त भएकोमा पूर्वपक्षी वियदादिस्वरूप नै जीवले प्राप्त गर्ने कुरा श्रुति प्रमाण अघि सार्दै आफ्नू पक्ष प्रस्तुत गर्दछन् । जस्तै – *'अथैतमेवाध्वानं पुनर्निवर्तन्ते यथेतमाकाशामाकाशाद्वायुं वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वा अभ्रं भवति, अभ्रं भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा प्रवर्षति'* (छा.५।१०।५) यसरी अवरोहण गर्न लागेको जीव वियदादिकै स्वरूपमा परिणत हुन्छ ।

त्यसको प्रत्युत्तर दिंदै अवरोहण गर्न लागेको अनुशयी जीव वियदादिस्वरूप हुँदैन, बरू वियदादिमा पुगेर आकाशजस्तै सूक्ष्म, वायु जस्तै चलनशील र मेघजस्तै वर्षणशील भएर संसारमा फेरि फर्कन्छ । श्रुतिले भनेको पनि छ – *'यथेतमाकाशमाकाशाद्वायुम्'* (छा.५।१०५) अतः यहाँ आकाशादितुल्यता प्राप्ति नै आकाशादिभाव भनेर भनिएको हो ।

यस अधिकरणमा 'साभाव्यापत्तिरुपपत्ते', भन्ने एक सूत्र छ ।

५. नातिचिराधिरकण (सू.२३)

ब्रीह्यादेः प्राग्विलम्बेन त्वरया वाऽवरोहति ।
तत्रानियम एव स्यान्नियामक विवर्जनात् ॥
दुःखं ब्रीह्यादिनिर्याणमिति तत्र विशेषतः ।
विलम्बस्तेन पूर्वत्र त्वराऽर्थादवसीयते ॥

फेरि फर्केर आउने जीवका विषयमा पृथ्वीमा आएपछि ब्रीह्यादिभावमा पुग्नुभन्दा पूर्व आकाशादि मार्गबाट विलम्बका साथ जीव अवरोह गर्छ ? अथवा तुरुन्तै अवरोह गर्दछ ? भन्ने सन्देह उपपन्न भएको छ । त्यसमा पूर्वपक्षीले कुनै प्रकारको नियमन गर्ने शास्त्र नभएको हुँदा यसै भन्न सकिँदैन भनेका छन् ।

पूर्वपक्षीलाई जबाफ दिँदै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष प्रस्तुत गर्दछन्- ब्रीही आदि भावमा पुगेको अनुशयी जीवलाई त्यसभावबाट बाहिर निस्कन अत्यन्त मुश्किल पर्दछ । त्यसलाई नियमन गर्ने श्रुतिवचन छ । जस्तै – *'अभ्रं भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा प्रवर्षति त इह ब्रीहियवा ओषधिवनस्पतयस्तिलमाषा इति जायन्तेऽतो वै खलु दुर्निष्प्रपतरम्'* (छा.५।१०।६) अर्थात् निश्चय नै यस ब्रीही आदि योनिबाट छुटकारा पाउन कष्टदायक छ । श्रुतिको यो वचन यहाँ दुःखयुक्त निष्क्रमण देखाउँछ र पूर्वभावमा भने सुखपूर्वक जीवको निष्क्रमण हुने देखाउँछ । किनभने श्रुतिमा विलम्बलाई विशेषरूपमा देखाइएको छ । आकाश आदिबाट अनुशयी चाँडै पृथ्वीमा झरेर कर्मफल भोग गर्न देह धारणा गर्न सक्तछ । यही नै श्रुतिको नियामक वचन हो ।

यस अधिकरणमा 'नातिचिरेण विशेषात्' भन्ने एउटामात्र सूत्र छ ।

६. अन्याधिष्ठिताधिकरण (सू.२४-२७)

ब्रीह्यादौ जन्म तेषां स्यात् संश्लेषो वा जनिर्भवेत् ।
'जायन्त' इति मुख्यत्वात्पशु हिंसादिपापतः ॥
वैधान्न पापसंश्लेषः कर्मव्यापृत्यनुक्तितः ।
श्वविप्रादौ मुख्यजनौ चरणव्यापृतिः श्रुता ॥

अनुशयी जीवका विषयमा के अनुशयी जीवको व्रीहि आदिका रूपमा मुख्य जन्म हुन्छ ? अथवा तिनमा संसर्गमात्र अनुशयीको हुन्छ ? भनेर सन्देह पैदा भएको छ। यस विषयमा पूर्वपक्षीको विचारमा अनुशयी जीवको व्रीहि आदिमा मुख्य जन्म नै हुन्छ, संश्लेषमात्र होइन। किनभने तत्सम्बन्धी श्रुतिमा *'जायन्ते'* भनेर उल्लेख भएको छ। जस्तै – *'त इह व्रीहियवा ओषधिवनस्पतयस्तिलभाषा इति जायन्ते.'* (छा.५।१०।६) यज्ञमा पशुहिंसा गरेको पापको कारण अनुशयी जीव व्रीहि आदि स्थावर योनि जन्म पुग्दछ।

सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको मतसँग असहमत हुँदै अनुशयी जीवको व्रीहिआदिमा संसर्गमात्र हुने हो, मुख्य जन्म होइन भन्दछन्। किनभने वेदविहित पशुहिंसाबाट कर्तालाई पाप लाग्दैन। वेदले भनेको पनि छ – *'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत.'* अनुशयी जीव व्रीहि आदिमा नजन्मिएर ब्राह्मणादि योनिमा जन्मन्छ। व्रीहि आदिमा उसको संसर्गमात्रै रहन्छ। अर्थात् यसमा श्रुतिको अर्थ – व्रीहि आदि जस्तै भएर जन्मलिनु भनेको हो। अतः स्वर्गबाट पृथ्वीमा अवरोह गर्ने अनुशयी जीवको व्रीहि आदि मुख्य जन्म नभएर त्यसमा संसर्गमात्रै हो।

उपर्युक्त अधिकरणमा ४ सूत्रहरू छन् – १. अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात्, २. अशुद्धमिति चेन्न शब्दात्, ३. रेतः सिग्योगोऽथ र ४. योनेः शरीरम्।

ब्रह्मसूत्र

तेस्रो अध्याय

दोस्रो पाद

(यस पादमा सन्ध्यादेखि फल सहित ८ अधिकरणहरू छन्, यी अधिकरणहरूमा तत् र त्वंको परिशोधनका सम्बन्धमा विचार गरिएको छ)

१. सन्ध्याधिकरण (सू.१–६)

सत्या मिथ्याऽथवा स्वप्नसृष्टिः सत्या श्रुतीरणात् ।
जाग्रद्देशाविशिष्टत्वादीश्वरेणैव निर्मिता ॥
देशकालाद्यनौचित्याद्बाधितत्वाच्च सा मृषा ।
अभावोक्तेर्द्वैतमात्रसाम्याज्जीवानुवादतः ॥

स्वप्नदृष्किा विषयमा स्वप्नसृष्टि सत्य हो ? अथवा मिथ्या हो ? भन्ने विषयमा सन्देह प्राप्त भएकोमा पूर्वपक्षी सत्य हो भन्ने श्रुतिको प्रमाण सहित आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन् । *'न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान्रथयोगान्पथः सृजते.'* (बृ.४।३।१०) भनेर श्रुतिले सपनामा रथादिको सृष्टिको प्रतिपादन गरेको छ । आकाश आदिको सृष्टि जस्तै यो सृष्टि पनि हो भन्दछन् ।

यसको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती स्वप्नसृष्टिलाई प्रातिभासिक अर्थात् मिथ्या हो भन्दछन्। किनभने वस्तुतः रथादि नभएर पनि शुक्तिरजत र रज्जुसर्पजस्तै भासमान हुन्छन्। श्रुतिले पनि भनेको– *'न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्ति.'* (बृ.४।३।१०) सपना सबै वस्तुलाई मिथ्या भनेको छ। अतः सम्पूर्ण स्वप्नसृष्टि प्रातिभासिक, मायिक र मिथ्या हो।

यस अधिकरणमा निम्न सूत्रहरू छन्। १. सन्ध्ये सृष्टिराह हि, २. निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च, ३. मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्त स्वरूपत्वात्, ४. सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः, ५. पराभि-ध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ र ६. देहयोगाद् वा सोऽपि।

२. तदभावाधिकरण (सू.७–८)

नाडीपुरीतद्ब्रह्माणि विकल्प्यन्ते सुषुप्तये।
समुच्चितानि वैकार्थ्याद्विकल्प्यन्ते यवादिवत्॥
समुच्चितानि नाडीभिरुपसृप्य पुरीतति।
हृत्स्थे ब्रह्मणि यात्यैक्यं विकल्पे त्वष्टदोषता॥

सुषुप्तिका विषयमा के नाडी, पुरीतत् र ब्रह्म यी तीन थरी सुषुप्तिका लागि विकल्पित हुन् ? अथवा समुच्चित हुन् ? अर्थात् सुषुप्तिका बेला जीवात्मा उपर्युक्त तीनमध्ये एउटामा रहन्छ ? अथवा तीनैमा रहन्छ ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू तर्क अगाडि सार्दछन्, जस्तै *'आसु तदा नाडीषु सृप्तो भवति'* यस श्रुतिले सुषुप्तिकालमा नाडीमा जीव प्रवेश गर्दछ भनेको छ। फेरि *'ताभिः प्रत्यवसृप्य पुरीतति शेते'* भनेर श्रुतिले

जीव पुरीततिमा प्रवेश गर्दछ भनेको छ। अर्को श्रुतिले *'य एषोऽन्तर्हृदये'* भनेर आकाशशब्दवाच्य ब्रह्माश्रितत्व जीव हुने कुरा बताएको छ। यसबाट जीव कुनै समयमा नाडीमा कुनै समयमा पुरीतत्मा र कुनै समयमा ब्रह्ममा रहन्छ। अतः विकल्पितरूपमा जीव रहन्छ र समुच्चितरूपमा नरहने कुरा प्रमाणित हुन्छ।

सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको विचारसँग सहमत हुन सक्तैनन् र सुषुप्तिका लागि नाडी आदिको विकल्प नभएर समुच्चय नै हो भन्दछन्। किनभने नाडीद्वारा जीव गएर पुरीतत्‌बाट वेष्टित हृदयमा रहेको ब्रह्ममा एकाकार हुन्छ। सुषुप्तिकालमा जीव ब्रह्मका साथमा तादात्म्य भएर रहन्छ – *'सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति स्वमपीतो भवति'* (छा.६।८।१) *'प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्वक्तो न बाह्यं किञ्चन वेद नान्तरम्'* (बृ.४।३।२१) पूर्वपक्षीले भनेजस्तो विकल्प मान्दा आठदोषहरू प्रसक्त हुन्छन्। अतः समुच्चय नै ग्राह्य छ, विकल्प ग्राह्य छैन।

यस अधिकरणमा १. तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च र २. अतः प्रबोधोऽस्मात् भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

३. कर्मानुस्मृतिशब्दविध्याधिकरण (सू.९)

यः कोऽप्यनियमेनात्र बुध्यते सुप्त एव वा।
उदबिन्दुरिवाशक्तेर्नियन्तुं कोऽपि बुध्यते॥
कर्माविद्यापरिच्छेदादुदबिन्दुविलक्षण।
स एव बुध्यते शास्त्रात्तदुपाधेः पुनर्भवात्॥

जीवात्माका विषयमा सुषुप्तिबाट जागा भएर उठ्ता उही जीव उठ्छ ? अथवा अरू नै जीव उठ्तछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न

भएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू तर्क राख्तै अर्कै जीव उठ्ने कुरा बताउँछन्। किनभने जसरी समुद्रमा प्रक्षिप्त जलबिन्दुलाई फेरि उद्धृत गर्न सकिँदैन त्यसै गरेर सम्प्रसाद प्राप्त जीव अर्थात् ब्रह्ममा लीन जीव फेरि उठ्ने सम्भव नै छैन। अतः कुनै अर्को जीव सुषुप्ति पछि उठ्तछ ।

पूर्वपक्षीका भनाइसँग सिद्धान्ती असहमत हुँदै सुषुप्तिमा पुगेको उही जीव सुषुप्तिपछि उठ्छ भन्दछन्। किनभने कर्म र अविद्याले उपहित भएको चेतन जीव र जलबिन्दुमा दिएको दृष्टान्त र द्राष्टान्त विषम छ, कत्ति पनि मिल्दैन। अतः सुषुप्ति अघिको जीव सुषुप्तिपछि उठ्तछ। श्रूतिले पनि भनेको छ – *'त इह व्याघ्रो वा सिंहो वा वृको वा वराहो वा कीटो वा पतङ्गो वा दंशो वा मशको वा यद्यद्भवन्ति तदा भवन्ति.'* (छा.६।९।३) यसबाट अवच्छेदक उपाधियुक्त उही जीव नै सुषुप्ति पछि उठ्छ, अरू कुनै जीव नउठ्ने कुरा सिद्ध हुन आउँछ।

यस अधिकरणमा 'स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः' भन्ने एउटामात्र सूत्र छ।

४. मुग्धेऽर्धसम्पत्त्यधिकरण (सू.१०)

किं मूर्छैका जाग्रदादौ किं वाऽवस्थान्तरं भवेत्।
अन्यावस्था न प्रसिद्धा तेनैका जाग्रदादिषु॥
न जाग्रत्स्वप्नयोरेता द्वैताभावान्न सुप्तता।
मुखादिविकृतेस्तेनाऽवस्थाऽन्या लोकसम्मता॥

मूर्च्छा अवस्थाका विषयमा मूर्च्छा अवस्था के जाग्रद् आदि अवस्थाभित्र अन्तर्भाव हुन्छ ? अथवा तीभन्दा भिन्नै अवस्था हो ?

भन्ने प्रश्न अघि आएपछि अर्को कुनै अवस्था प्रसिद्ध नभएको हुँदा जाग्रदादि अवस्थामध्ये कुनैमा अन्तर्भाव हुन्छ। यीदेखि पृथक् अवस्था रहँदैन भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्।

पूर्वपक्षीले उपर्युक्त अनुसार आफ्नू राय व्यक्त गरेपछि त्यसमा असहमति जनाउँदै मूर्च्छा अवस्था, जाग्रत् , स्वप्न र सुषुप्ति कुनै पनि अवस्थासँग अन्तर्भाव हुन नसक्ने कुरा बताउँछन्। किनभने मूर्च्छालाई स्वप्न र जाग्रत् दुवै अवस्था भन्न सकिँदैन। मूर्च्छामा विशेष ज्ञान रहँदैन र यसलाई मृत्यु पनि भन्न सकिँदैन। किनकि मूर्च्छामा प्राण र तातोपन दुवै रहन्छन्। सुषुप्तिमा पनि मूर्च्छा अन्तर्भाव हुन सक्तैन किनभने त्यस अवस्थामा शान्त र स्वस्थ भएर मान्छे सुतेको हुन्छभने मूर्च्छामा मुख भयानक विकृत र मालिन्ययुक्त हुन्छ। अतः परिशेष अनुसार मूर्च्छा अवस्थामा हृत्पुण्डरीकावच्छिन्न ब्रह्ममा देहादि अभिमानविशिष्ट जीवको अर्धलय हुन्छ। त्यसैकारण मूर्च्छा अवस्था जाग्रत् आदि तीन अवस्थाभन्दा विलक्षण भएको कारण त्यो मुग्धा अवस्था भिन्नै अवस्था हो भनेर सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त स्थापित गर्दछन्।

यस अधिकरणमा 'मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात्' नामक एक सूत्र मात्र छ।

५. उभयलिङ्गाधिकरण (सू.११-२१)

ब्रह्म किं रूपि वाऽरूपी भवेन्नीरूपमेव वा।
द्विविधश्रुतिसद्भावाद् ब्रह्म स्यादुभयात्मकम्॥
नीरूपमेव वेदान्तैः प्रतिपाद्यमपूर्वतः।
रूपं त्वनूद्यते भ्रान्तमुभयत्वं विरुध्यते॥

परब्रह्मका विषयमा के परब्रह्म रूपवान् हो ? अरूपवान् हो ? अथवा दुइटै होइन ? भन्ने सन्देह उठेपछि पूर्वपक्षी श्रुतिहरू *'चतुष्पद ब्रह्म' 'षोडशकलं ब्रह्म' वामन्वीत्वादिलक्षण ब्रह्म' 'त्रैलोक्यशरीर' 'अशब्दमस्पर्शमरूपम्'* र *'निष्कलं निष्क्रियं शान्तं'* आदिका आधारमा परमब्रह्म रूपवान् र रूपरहित पनि हो । किनभने उपर्युक्त श्रुतिको कथन अनुसार दुवै भएको बुझिन्छ भनेर आफ्नू पक्ष राख्तछन् ।

सिद्धान्ती प्रतिपक्षीको विचारसँग असहमत हुँदै आफ्नू पक्ष राख्तछन् । वेदान्तमा रूपरहित ब्रह्मको नै प्रतिपादन गरिएको छ । श्रुतिले कहीँ कहीँ साकार ब्रह्मको कुरा गरेको उपासनाका लागि हो । तर पारमार्थिकरूपमा भने ब्रह्म नीरूप नै भएको तथ्य श्रुतिहरूले सर्वत्र बनाएका छन् । जस्तै – *'स यथा सैन्धवघनोऽनन्त-रोऽबाह्यः कृत्स्नः प्रज्ञानघन एव'* (बृ.४।५।१३) *'यथा त आदेशो नेति नेति'* (बृ.२।३।६) *'अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि'* (के.१।३) *'यतो वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह'* (तै.२।४।१) आदि श्रुतिहरू ब्रह्मलाई नीरूप भन्दछन् । ब्रह्ममा रूपवत्त्व उपाधिगत भ्रम हो, यथार्थ होइन । अतः ब्रह्म रूपरहित नीरूप हो भन्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त प्रतिपादन गर्दछन् ।

यस अधिकरण अन्तर्गत निम्न लिखित अनुसार ११ सूत्रहरू छन् । १. न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि, २. न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात्, ३. अपिचैवमेके, ४. अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्, ५. प्रकाशवच्चावैयर्थ्यम्, ६. आह च तन्मात्रम्, ७. दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते, ८. अत एव चोपमा सूर्यकादिवत्, ९. अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम्, १०. वृद्धि ह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादु-भयसामञ्जस्यादेवम् र ११. दर्शनाच्च ।

६. प्रकृतैतावत्त्वाधिकरण (सू.२२–३०)

ब्रह्मापि नेतिनेतीति निषिद्धमथवा न हि ।
द्विरुक्त्या ब्रह्मजगती निषिध्येते उभे अपि ॥
वीप्सेयमितिशब्दोक्ता सर्वदृश्यनिषिद्धये ।
अनिदं सत्यसत्यञ्च ब्रह्मैकं शिष्यतेऽवधिः ॥

'नेति नेति' का विषयमा के 'नेति नेति' भन्ने श्रुतिवाक्यबाट ब्रह्मको निषेध हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने शङ्का उत्पन्न भएपछि 'नेति नेति' भनेर दुई पटक अर्थात् *'अथात आदेशो नेति नेति नह्येतस्मादिति नेत्यन्यत्परमस्ति'* (बृ.२।३।६) भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा ब्रह्म र जगत् दुवैको निषेध हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नो मत व्यक्त गरेका थिए ।

पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती *'नेति नेति'* बाट मायाको कार्य र मायाको निषेध हुन्छ, ब्रह्मको निषेध हुँदैन भनेर सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त प्रस्तुत गर्दछन् । किनभने परमात्मा बाहेक अरूको श्रुतिले निषेध गरेको छ । जस्तै – *'नान्योऽतोऽस्ति द्रष्टा'* (बृ.३।७।२३) *'अथातो आदेशो नेति नेति'* (बृ.२।३।६) 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्' (बृ.२।५।१९) अतः यसरी ब्रह्मबाहेक सारा प्रपञ्चको निषेध नेति नेतिबाट भएपछि अन्त्यमा परब्रह्ममात्र शेष रहन्छन् ।

उपर्युक्त अधिकरणमा तल उल्लेख भएका ९ सूत्रहरू समाविष्ट छन् । १. प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः, २. तदव्यक्तमाह हि, ३. अपि च संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम्, ४. प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात्, ५. अतोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम्, ६. उभयव्यदेशात्त्वहिकुण्डलवत्, ७. प्रकाशाश्रयवद्वा

तेजस्त्वात्, ८. पूर्ववद्वा र ९. प्रतिषेधाच्च ।

७. पराधिकरण (सू.३१–३७)

अस्त्यन्यद् ब्रह्मणो नो वा विद्यते ब्रह्मणोऽधिकम् ।
सेतुत्वोन्मानवत्वाच्च सम्बन्धाद्भेदवत्त्वतः ॥
धारणात् सेतुतोन्मानमुपास्त्यै भेदसङ्गति ।
उपाध्युद्भवनाशाभ्यां नान्यदन्यनिषेधतः ॥

ब्रह्मका विषयमा ब्रह्मभन्दा अरू वस्तु छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह भएपछि ब्रह्मभन्दा बाहेक वस्तु पनि भएको तथ्य अगाडि सार्दै पूर्वपक्षी श्रुति प्रमाण पनि अगाडि सार्दछन् । जस्तै – *'अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिः'* (छा.८।४।१) *'तदेतद् ब्रह्म चतुष्पादष्टाशफं शोडषकलम्' 'सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति'* (छा.६।८।१) *'शारीर आत्मा'* (तै.२।३।१) *'प्राज्ञेनात्मना सम्परिष्वक्तः'* (बृ.४।३।२१) इत्यादि श्रुतिहरूले ब्रह्ममा सेतुत्व, उन्मानत्व, परिच्छिन्नत्व, सम्परिष्वक्त, भेदत्त्व, सम्बन्ध आदिको व्यपदेश गरेको हुँदा ब्रह्मदेखि बाहेक अरू वस्तुहरू पनि भएको कुरा पूर्वपक्षी प्रस्तुत गर्दछन् ।

सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको तर्कको खण्डन गर्दै ब्रह्मबाहेक अरू कुनै पनि वस्तु नभएको कुरा बताउँछन् । श्रुतिमा आएको सेतु शब्द सादृश्यका लागि आएको हो । चतुष्पादशब्द ब्रह्मप्रतीक मनको उपासनाका लागि वाक् आदिको पादत्वेन कल्पना गरिएको हो । उन्मान शब्द परिच्छिन्नत्वको उपासनाका लागि हो । स्वमपीत शब्द सम्बन्ध बुझाउन नभएर सद्रूप प्राप्तिका लागि हो । *'ब्रह्मैवेदं सर्वम्'* भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा भेदव्यपदेश हुन सक्तैन । परमात्माबाहेक अर्को अन्तरात्मा छैन । किनभने श्रुतिले 'नेह

नानास्ति किञ्चन' (बृ.४।४।१९) *'यस्मात्परं नापरमस्ति किञ्चित्'* (श्वे.३।९) *'तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम्'* (बृ.२।५।१९) *'नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः'* (गीता २।२४) यसप्रकार श्रुति, स्मृति र तर्कसमेतबाट *'एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म'* भन्ने सिद्ध हुन्छ। पूर्वपक्षीले ब्रह्ममा देखाएको भेद यसबाट खण्डित हुनआउँछ।

यस अधिकरणमा तल उल्लेख भएका सात सूत्रहरू समाविष्ट छन्। १. परमतः सेतून्मानसम्बन्धभेदव्यपदेशेभ्यः, २. सामान्यात्तु, ३. बुद्ध्यर्थः पादवत्, ४. स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत्, ५. उपपत्तेश्च, ६. तथान्यप्रतिषेधात् र ७. अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः।

८. फलाधिकरण (सू.३८-४१)

कर्मैव फलदं यद्वा कर्माराधित ईश्वरः।
अपूर्वावान्तरद्वारा कर्मणः फलदातृता॥
अचेतनात् फलासूतेः शास्त्रीयात् पूजितेश्वरात्।
कालान्तरे फलोत्पत्तेर्नाऽपूर्वपरिकल्पना॥

कर्मफलका विषयमा कर्मको फलदाता कर्म अर्थात् अदृष्ट हो कि ? ईश्वर हो ? भन्ने सन्देह आएपछि पूर्वपक्षी मीमांसक कर्मफल दिने अपूर्व अर्थात् अतिशय हो, ईश्वर होइनभन्दछन्। यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती जड अतिशयले फल प्रदान गर्न सक्तैन, चेतन ईश्वरले मात्र फल दिन सक्ने कुरा युक्ति र श्रुतिका प्रमाणसमेतबाट प्रमाणित गर्दछन्। जस्तै *'स वा एष महानज आत्मान्नादो वसुदानः'* (बृ.४।४।२४) *'एष ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषते, एष उ एवासाधु कर्मकारयति तं यमधो निनीषते.'* ईश्वरले मात्रै कर्मफल दिन सक्ने कुरा उदाहरणबाट

पनि दिन सकिन्छ। जस्तै सेवकको सेवा स्वामीका बुद्धिमा संस्कारका रूपमा रहने हुँदा नै सेवकको सेवा अनुसारको उचित पुरस्कार स्वामीले सेवकलाई दिन सक्तछन्। त्यसैगरेर यागादि कर्मबाट उत्पन्न फल ईश्वरको बुद्धिमा संस्कारका रूपमा रहन्छ र कर्म समाप्त भइसकेपछि पनि परन्तुमा ईश्वरले कर्तालाई कर्मफल उपलब्ध गराउँछन्, जुन कुरा अदृष्टबाट सम्भव छैन। आचार्य जैमिनि यागादि धर्मलाई कर्मफलदाता मान्दछन् भने आचार्य बादरायण चाहिँ कर्मफलका दाता ईश्वर नै हुन् भन्दछन्।

अन्त्यमा सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन् - सबै वेदान्तहरूमा ईश्वर प्राणीहरूलाई तिनीहरूको कर्म अनुसार उत्पन्न गर्दछ। आफूखुंशी विनाकर्मफल कुनै पनि प्राणीको ईश्वर सिर्जना गर्नसक्तैनन्। यही नै ईश्वरको फलहेतुत्व हो। जीवले गरेका कर्मका आधारमा ईश्वरले फल दिने हुँदा ईश्वरलाई वैषम्य र नैर्घृण्य आदि दोषहरू पनि लाग्नसक्तैनन्। अतः कर्मफलदाता ईश्वर हो अपूर्व, अदृष्ट वा अतिशय होइनन्। किनभने अपूर्वको अस्तित्वका बारेमा कुनै प्रमाण पनि छैन।

यस अधिकरणमा १. फलमत उपपत्तेः, २. श्रुतत्वाच्च, ३. धर्मं जैमिनिरत एव र ४. पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात्।

ब्रह्मसूत्र

तेस्रो अध्याय

तेस्रो पाद

(यस पादमा सर्ववेदान्तप्रत्ययदेखि यथाश्रयभाव सहित ३६ अधिकरणहरू छन् , यी अधिकरणहरूमा पर र अपर ब्रह्मका विषयमा विचार गरिएको छ)

१. सर्ववेदान्त प्रत्ययाधिकरण (सू.१–४)

सर्ववेदेष्वनेकत्वमुपास्तेरथवैकता ।
अनेकत्वं कौथुमादिनामधर्मविभेदतः ॥
विधिरूपफलैकत्वादेकत्वं नाम न श्रुतम् ।
शिरोव्रताख्यधर्मस्तु स्वाध्याये स्यान्न वेदने ॥

उपासना विधिका विषयमा सबै वेदान्तहरूमा उपासना विधि एउटै छ । अथवा अनेकौँ छन् ? सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षीले अनेकौँ भएको प्रमाण पेश गरेका छन्। जस्तै – छान्दोग्यगत कौथुम, वृहदारण्यकगत वाजसनेयक र शिरोव्रतसमेत पर्दछन्। अतः शाखाका भेदले गर्दा उपासनाका भेद छन्।

सम्पूर्ण वेदान्तहरूमा शाखा भेद भए पनि उपासना एउटै छ । किनभने सबैथरीका विधि, रूप र फल एकै छन्। कौथुमको

श्रुतिमा उल्लेख छैन। शिरोव्रत लक्षण धर्म स्वाध्यायको अङ्ग हो, उपासनाको अङ्ग होइन। छान्दोग्य र वाजसनेयीको उपासना विधि पनि एउटै छ। अर्को कुरा ब्रह्मविज्ञान चोदनारूप होइन। अतः उपासना अनेकविध हुने कुरै आउँदैन भनेर आएको पूर्वपक्षीको मतलाई अस्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू सिद्धान्तस्थापना गर्दछन्।

अथवा उपनिषद्हरूमा पञ्चाग्निविद्या आदिका केही विषयहरूमा भेद देखिन्छ। यति हुँदैमा पनि श्रुतिहरूमा उपासनामा ठूलो भिन्नता भएको ठान्नु हुँदैन। जस्तै अतिरात्र यागमा षोडशीको ग्रहण र अग्रहणको विधान भए तापनि अतिरात्र यागमा भेद छैन। शाखा भेदका कारण षष्ठाग्निको सत्ता र असत्ताले पञ्चाग्निविद्यामा भेद देखिँदैन। अतः सबै वेदान्तमा उपासना एउटै छ। उपसंहारबाट सबैमा एकता हुन सक्तछ।

उपर्युक्त अधिकरणमा ४ सूत्रहरू छन्। जस्तै १. सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात्, २. भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि, ३. स्वाध्यायस्य तथात्वेन हि समाचारेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः र ४. दर्शयति च।

२. उपसंहाराधिकरण (सू.५)

एकोपास्तावनाहार्या आहार्या वा गुणाः श्रुतौ।
अनुक्तत्वादनाहार्या उपकारः श्रुतैर्गुणैः॥
श्रुतत्वादन्यशाखायामाहार्या अग्निहोत्रवत्।
विशिष्टविद्योपकारः स्वशाखोक्तगुणैः समः॥

उपासनाको उपसंहारका विषयमा एउटा उपासनामा श्रुत गुणहरूको अर्कोमा उपसंहार गर्नु उपयुक्त हुन्छ अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस सन्देहलाई चिर्दै पूर्वपक्षी अन्यत्र

उपसंहार गर्न मिल्दैन भन्दछन्। किनभने वाजसनेयकमा प्रमाणविद्यामा *'रेतो होचक्राम'* इत्यादिबाट रेत नामको अधिक श्रुत देखिन्छ। त्यसलाई छान्दोग्यको प्राणविद्यामा उपसंहार गर्न मिल्दैन।

यसरी पूर्वपक्षीले उपसंहार गर्न नमिल्ने तर्क पेश गरेपछि सिद्धान्ती उपसंहार गर्न मिल्ने तर्क प्रस्तुत गर्दछन्। यद्यपि एक शाखामा अश्रुत देखिन्छ तापनि अन्य शाखामा श्रुत देखिएको हुँदा उपसंहार गर्न मिल्दछ। किनभने अग्निहोत्र आदि अनुष्ठानमा उपसंहार देखिन्छ। अतः एउटा उपासनामा सुनिएका गुणहरू अर्को उपासनामा उपसंहार हुन सक्तछन्।

यस अधिकरणमा 'उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत्समाने च' भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ।

३. अन्यथात्वाधिकरण (सू.६-८)

एकभिन्नाऽथवोद्गीथ विद्या छान्दोग्यकाण्वयोः।
एका स्यान्नामसामान्यात् सङ्ग्रामादिसमत्वतः॥
उद्गीथावयवोङ्कार उद्गातेत्युभयोर्भिदा।
वेद्यभेदेऽर्थवादादिसाम्यमत्राऽप्रयोजकम्॥

उद्गीथ विद्याका विषयमा छान्दोग्य उपनिषद् र बृहदारण्यक उपनिषद्मा वर्णन गरिएका उद्गीथ विद्याहरू एकै हुन्? अथवा भिन्नाभिन्नै हुन्? भनेर जिज्ञासा पैदा भएपछि पूर्वपक्षी समान भएको बताउँछन्। किनभने दुवैमा समान नाम छ र सङ्ग्राम आदिको वर्णन पनि समान नै छ। अतः दुवैको उद्गीथ विद्या एक हो, भिन्न होइन।

पूर्वपक्षीले दुवै उपनिषद्को उद्गीथविद्या एकै हो भनेपछि सिद्धान्ती असहमत हुँदै आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन्। दुवै उपनिषद्हरूमा वर्णित उद्गीथहरू भिन्नाभिन्नै हुन्। किनभने छान्दोग्यमा सामभागविशेष उद्गीथावयव ॐकारको प्राणदृष्टिले उपासना विहित छ भने बृहदारण्यकमा चाहिँ सम्पूर्ण उद्गीथभक्तिको वर्णन छ। जसमा उद्गाता वाक् आदिको प्रेरक प्राणको उद्गीथदृष्टिले उपासना गर्ने विधान छ। यसै कारण वेद्यको भिन्नताले विद्याको पनि भिन्नता देखिन्छ। सङ्ग्रामको वर्णन केवल अर्थवादमात्र भएको हुँदा उद्गीथ विद्याको साधन हुन सक्ने देखिँदैन। अतः दुवै उपनिषद्हरूमा वर्णित उद्गीथविद्याहरू एक नभएर भिन्नाभिन्नै भएको सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात्, २. न वा प्रकरणभेदात्परोवरीयस्त्वादिवत् र ३. संज्ञातश्चेत्तदुक्तमस्ति तु तदपि, समेत ३ सूत्रहरू समाविष्ट छन्।

४. व्याप्त्याधिकरण (सू.९)

किमध्यासोऽथवा बाध ऐक्यं वाथ विशेष्यता।
अक्षरस्यात्र नास्त्यैक्यं नियतं हेत्वभावतः॥
वेदेषु व्याप्त ओङ्कार उद्गीथेन विशिष्यते।
अध्यासादौ फलं कल्प्यं संनिकृष्टांशलक्षणा॥

ॐकार र उद्गीथका विषयमा *'ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत'* यस श्रुतिमा अक्षरको र उद्गीथको सामानाधिकरण्य हो ? अथवा बाधसामानाधिकरण्य हो ? अथवा अध्यास हो ? अथवा बाध हो ? अथवा ऐक्य हो ? अथवा विशेषणविशेष्यभाव हो ? भनेर सन्देह

उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। उक्त श्रुतिमा अक्षर र उद्‌गीथको सामानाधिकरण्य सुनिन्छ। तर यसमा ४ थरी संशय उत्पन्न हुनसक्तछन्। १. *'नाम ब्रह्मेत्युपासीत'* यसमा नाममा ब्रह्मदृष्टिका लागि सामानाधिकरण्य सुनिन्छ। 'यश्चौरः स स्थाणुः' मा चौरत्वको बाध छ। *'यो जीवस्तद् ब्रह्म'* मा एकत्व छ। *'यन्नीलं तदुत्पलम्'* मा विशेषण-विशेष्यभाव छ। यसरी विचार गर्दा कुन पक्षलाई परिग्रह गर्ने हो यसै भन्न सकिने छैन। किनभने यसमा कुनै निर्णायक प्रमाण उपलब्ध छैन।

यसरी अनिर्णायक भएको पूर्वपक्षीले भनेपछि सिद्धान्ती अरू सबै विकल्पहरू छोडेर अक्षर र उद्‌गीथको परस्पर विशेष्य-विशेषणभावबाट नियमन गर्न सकिने कुरा बताउँछन्। किनभने अरू पक्ष दूषित भएका कारण तिनीहरू अपर्युदास हुन् र केवल विशेष्यविशेषणपक्षमात्रै निर्दुष्ट देखिन्छ। परिशेषबाट यही कुरा प्रमाणित हुन्छ। किनकि ओङ्कारको व्याप्ति सर्ववेदसाधारण हो। अतः यसमा नियामक भएको कुरा स्पष्ट देखिन्छ।

यस अधिकरणमा 'व्याप्तेश्च समञ्जसम्' भन्ने एक सूत्रमात्र छ।

५. सर्वाभेदाधिकरण (सू.१०)

वसिष्ठत्वाद्यनाहार्यमाहार्य वैवमित्यतः।
उक्तस्यैव परामर्शादनाहार्यमनुक्तितः॥
प्राणद्वारेण बुद्धिस्थं वसिष्ठत्वादि नेतरत्।
एवंशब्दपरामर्शयोग्यमाहार्यमिष्यते॥

प्राणविद्याका प्रसङ्गमा छान्दोग्य श्रुति र वाजसनेय श्रुति वसिष्ठ, प्रतिष्ठा आदि गुणहरूको उपन्यास गर्दछन् भने ऐतरेयक, कौषीतकी

आदि श्रुतिहरू उपन्यास गर्दैनन्। यस्तो परिस्थितिमा वसिष्ठत्व आदिको ऐतरेयादिका प्राणविद्यामा उपसंहार गर्नुपर्छ या पर्दैन ? भन्ने सन्देह पैदा भएकोमा पूर्वपक्षी उपसंहार गर्नु पर्दैन भन्दछन्। किनभने *'य एवं वेद'* यसमा पढिएको एवं शब्दबाट त्यस शाखामा कथित गुणहरूको नै परामर्श हुन्छ।

पूर्वपक्षीको मतलाई परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त प्रस्तुत गर्दछन्। कथित गुणहरू जस्तै अकथित गुणहरूको पनि एवं शब्दले परामर्श गर्दछ। जुन जुन शाखाहरूमा वसिष्ठत्वादि गुणहरूको श्रवण छैन, ती ती शाखाहरूमा पनि वसिष्ठत्वादि गुणाहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने सबै शाखाहरूमा प्राणसंवादमा रहेको प्राणविद्याको एकता पाइन्छ। अत एव प्रकृत गुणहरू सरह अप्रकृत गुणहरू पनि बुद्धिमा रहने भएकाले एवं शब्दद्वारा ती सबै ग्राह्य छन्। अतः सबै गुणहरूको सबै ठाउँमा उपसंहार गर्नु उचित हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'सर्वाभेदादन्यत्रेमे' भन्ने एउटामात्र सूत्र छ।

६. आनन्दाद्यधिकरण (सू.११-१३)

नाहार्या उत वाहार्या अनन्दाद्या अनाहृतिः।
वामनीसत्यकामादेरिवैतेषां व्यवस्थितेः॥
विधीयमानधर्माणां व्यवस्था स्याद् यथाविधि।
प्रतिपत्ति फलानां तु सर्वशाखासु संहृतिः॥

आनन्द आदिका विषयमा तैत्तिरीय श्रुतिको परब्रह्मविद्यामा पठित आनन्द आदिको ऐतरेयश्रुतिमा पठित परब्रह्मविद्यामा उपसंहार गर्नुपर्दछ ? अथवा पर्दैन ? भन्ने सन्देह आएकोमा पूर्वपक्षी आफ्नू

पक्ष यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। *'आनन्दो ब्रह्म' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'* आदि मन्त्रहरूद्वारा आनन्द आदि तैत्तिरीयकको परब्रह्मविद्यामा भनिएको छ। तर *'प्रज्ञानं ब्रह्म'* इत्यादि ऐतरेयक आदि श्रुतिमा परब्रह्म विषयक विद्यामा आनन्दादि भनिएको छैन। अतः ऐतरेयकादिका परब्रह्म विद्यामा उक्त आनन्द आदिको उपसंहार गर्नु उचित हुँदैन। जस्तै *'वामनीत्व' 'भामनीत्व' 'सत्यकाम'* आदिमा परस्पर गुणहरूको उपसंहार हुँदैन र यसमा पनि परस्पर उपसंहार गर्नु हुँदैन।

उपर्युक्त पूर्वपक्षीको भनाइलाई खण्डन गर्दै उक्त दृष्टान्त विषम भएको कुरा सिद्धान्ती बताउछन्। किनभने वामनी, भामनी *'एष उ एव वामनीरेष हि सर्वाणि वामानि नयति सर्वाणि वामानि नयति य एवं वेद'* (छा.४।१५।३) *'एष उ एव भामनीरेष हि सर्वेषु लोकेषु भाति सर्वेषु लोकेषु भाति य एवं वामनि'*, वामनि अर्थात् पुण्यकर्म वहन गर्ने र भामनि अर्थात् सम्पूर्ण लोकलाई प्रकाशन गर्ने भएकाले ब्रह्म ध्येयरूपबाट विधीयमान छ। यिनको व्यवस्था विधि अनुसार हुनु उपयुक्त हुन्छ। तर आनन्द आदिको ज्ञान नै फल भएको हुँदा यसको विधिविधान छैन। अतः व्यवस्थापक विधिको अभाव भएको र ज्ञानरूप फल सर्वत्र सामान्य भएको हुँदा आनन्द आदिको उपसंहार गर्नु पर्दछ। किनभने सबै शाखाहरूमा ध्येय र ज्ञेय ब्रह्म एकै भएको हुँदा ब्रह्मविद्या पनि एउटै हो।

उपर्युक्त अधिकरणमा तीन सूत्रहरू छन्। १. आनन्दादयः प्रधानस्य, २. प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे र ३. इतरे त्वर्थसामान्यात्

७. आध्यानाधिकरण (सू.१४–१५)

सर्वा परम्पराऽक्षादेर्ज्ञेया पुरुष एव वा ।
ज्ञेया सर्वा श्रुतत्वेन वाक्यानि स्युर्बहून्यपि ॥
पुमर्थः पुरुषज्ञानं तत्र यत्नः श्रुतो महान् ।
तद्बोधाय श्रुतोऽक्षादिर्वेद्य एकः पुमांस्ततः ॥

आत्मशब्दवाच्य पुरुषका विषयमा *'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः, मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः, महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः, पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः.'* (कठ.१।३।१०–११) उपर्युक्त श्रुतिमा व्यक्त इन्द्रियहरूभन्दा विषयहरू पर, विषयहरूभन्दा मन पर भन्दै लगेर अन्त्यमा पुरुषभन्दा पर केही छैन भनेर श्रुतिले भनेको छ। यस परम्परामा परेका सबैको ज्ञेयरूपबाट श्रुतिले प्रतिपादन गरेको हो अथवा केवल पुरुषलाई मात्रै प्रतिपाद्यका रूपमा श्रुतिले प्रतिपादन गरेको हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ।

यसमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। अर्थ आदि सबैको परत्वरूपले श्रुतिले प्रतिपादन गरेको छ। अनेक अर्थहरूको पररूपबाट प्रतिपादन गर्न खोजिएको हो भने वाक्य भेद हुन्छ। तर यसमा त्यसो नगरेर प्रत्येकको पररूपबाट प्रतिपादन गर्न खोजिएको छ। अतः यसमा सबै नै प्रतिपाद्य ठहर्दछन्, पुरुषमात्र होइन ।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि सिद्धान्ती आफ्नू विचार निम्न अनुसार प्रस्तुत गर्दछन्। श्रुतिमा आएका सबैमध्ये पुरुषको मात्रै पररूपले प्रतिपादन हुन्छ। अर्थ आदि सबैको पररूपबाट प्रतिपादन हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले भनेको उपयुक्त छैन। किनभने यसमा प्रयोजन

छैन। अर्थ आदिको ज्ञानबाट मोक्ष प्राप्त हुँदैन, पुरुषको ज्ञानबाट मात्रै मोक्ष सिद्धिरूप प्रयोजन प्राप्त हुन्छ। *'निचाय्य तं मृत्यु पुखात् प्रमुच्यते'* (कठ ३।१५) भनेर त्यसै श्रुतिले भनेको छ। अतः आत्मा शब्दवाचक पुरुषलाई मात्रै ज्ञेयरूपबाट श्रुतिले प्रतिपादन गरेको हो, मोक्ष दिन नसक्ने इन्द्रियादिलाई होइन।

यस अधिकरणमा १. आध्यानाय प्रयोजनाभावात् र २. आत्म-शब्दाच्च, भन्ने दुइटा सूत्रमात्र छन्।

८. आत्मगृहीत्यधिकरण (सू.१६-१७)

आत्मा वा इदमित्यत्र विराट् स्यादथवेश्वरः।
भूतासृष्टेर्नेश्वरः स्याद् गवाद्यानयनाद् विराट्॥
भूतोपसंहृतेरीशः स्याददैतावधारणात्।
अर्थवादो गवाद्युक्तिर्ब्रह्मात्मत्वं विवक्षितम्॥

द्वयोर्वस्त्वन्यदेकं वा काण्वच्छान्दोग्यषष्ठयोः।
उभयत्र पृथग्वस्तु सदात्म्यभ्यासुपक्रमात्॥
साधारणोऽयं सच्छब्दः स आत्मा तत्त्वमित्यतः।
वाक्यशेषादात्मवाची तस्माद्वस्त्वेकमेतयोः॥

सत्शब्द र आत्मशब्दका विषयमा, १. *'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीन्नान्यत् किञ्चन मिषत् ईक्षत लोकान्नु सृजा इति'* (ऐ.१।१) *'स इमांल्लोकानसृजताम्भो मरीचीर्मरमापः'* (ऐ.१।२) भन्ने यस श्रुतिमा आएको आत्मशब्दबाट विराट्को ग्रहण हुन्छ अथवा ईश्वरको ग्रहण हुन्छ ?

२. बृहदारण्यकमा *'स वा एष महानज आत्माऽजरोऽमरोऽमृतोऽभय ब्रह्म'* (४।४।२५) र छान्दोग्यको छैटौं अध्यायमा *'सदेव सोम्येदमग्र*

आसीदेकमेवाद्वितीयम्' (६।२।१) *'स आत्मा तत्त्वमसि'* (छा.६।८।७) मा आत्मा र सत्को वर्णन आएको छ। यी दुई श्रुतिहरू तुल्यार्थक हुन् अथवा भिन्नार्थक हुन् ? भनेर संशय उत्पन्न भएको छ।

उपर्युक्त पहिलो सन्देहमा पूर्वपक्षी विराट्को ग्रहण हुन्छ तर ईश्वरको ग्रहण हुँदैन भन्दछन्। किनभने *'ताभ्यो गामानयता-भ्योऽश्वमानयत्ताभ्यः पुरुषमानयत्ता अब्रुवन्'* भनेर श्रुतिले गवानयन आदि शरीरीले गर्न सक्ने कुरा भनेको छ। यो कुरा विराट्मा मात्रै मिल्न सक्तछ, अशरीरी आत्मामा मिल्न आउने देखिँदैन। अतः श्रुतिमा वर्णित आत्मशब्दबाट विराट् विवक्षित हुन्छ, अशरीरी ईश्वरलाई लिन मिल्दैन। त्यसैगरेर दोस्रो सन्देहमा पूर्वपक्षीको मत यस्तो छ – छान्दोग्यमा *'सत्'* शब्दबाट र बृहदारण्यकमा *'आत्मा'* शब्दबाट उपक्रम गरिएको छ। अतः यी दुवै पृथक् पृथक् हुन्, पर्यायवाची होइनन्।

पूर्वपक्षीको मतलाई क्रमैसँग सिद्धान्ती परिहार गर्दै सिद्धान्तपक्ष प्रस्तुत गर्दछन्। १. *'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्'* (ऐ.१।१) मा अद्वैतको अवधारणा भएको हुँदा यहाँ आत्मशब्दले ईश्वरलाई बुझाउँछ, विराट्लाई होइन। त्यसैकारण अरू शाखामा बताइएको भूतसृष्टिको कुरा यसैमा उपसंहार गर्नुपर्दछ। पूर्वपक्षीले उठाएको गामानाय केवल अर्थवादमात्रै हो। त्यो ज्ञान स्वतन्त्र पुरुषार्थ होइन। यसबाट श्रुति अविक्षितार्थ हुनसक्तैन। किनभने जीव र ब्रह्मको ऐक्य विवक्षित छ। *'आत्मा वा इदमेक एवाग्रे'* (ऐ.१।१) बाट उपक्रम गरेर *'स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत्'* (ऐ.३।१३) इत्यादि श्रुतिहरूमा ईश्वरको नै उपसंहार गरिएको छ। अतः आत्मशब्दबाट विराट्को ग्रहण नभएर ईश्वरको नै ग्रहण हुन्छ।

२. दोस्रो सन्देहका सन्दर्भमा पूर्वपक्षीले दिएको रायलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। यद्यपि 'सत्'

शब्द आत्मा र अनात्मा दुवैको सामान्यरूपमा वाचक हो तापनि *'स आत्मा तत्वमसि'* (छा.६।८।७) यस वाकयशेषको श्रुतिबाट सत्‌शब्द आत्माको वाचक भएको निश्चय हुन्छ। अतः बृहदारण्यक र छान्दोग्य दुवै उपनिषद्‌मा आएका सत्‌शब्दले र आत्मशब्दले आत्मालाई बुझाउँछन्। यी भिन्नार्थक नभएर एकार्थक हुन्।

यस अधिरकणमा १. आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् र २. अन्वयादिति चेत्स्यादवधारणात्, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

९. कार्याख्यानाधिकरण (सू.१८)

अनग्नबुद्‌ध्याचमने विधेये बुद्धिरेव वा।
उभे अपि विधेये ते द्वयोरत्र श्रुतत्वतः॥
स्मृतेराचमनं प्राप्तं प्रायत्यार्थमनूद्य तत्।
अनग्नतामतिः प्राणविदोऽपूर्वा विधीयते॥

आचमनका विषयमा *'तस्माद्वा एतदशिष्यन्तः पुरस्ताच्चोपरिष्टाच्चाद्‌भिः परिदधति'* (छा.५।२।२) जल प्राणको वस्त्रस्वरूप हो। अतः भोजन गर्नुभन्दा पहिले र पछि पनि जलबाट नै प्राणको परिधान गर्नुपर्दछ। *'तद्‌विद्वांसः श्रोत्रिया अशिष्यन्त आचामन्त्यशित्वा चाचामन्त्येतमेव तदनमनग्नं कुर्वन्तो मन्यन्ते'* (बृ.६।१।१४) जल प्राणको वस्त्र हो। त्यसैकारण विद्वान् श्रोत्रिय भोजन गर्नुभन्दा पहिले आचमन गर्दछन्। भोजन गरिसकेपछि पनि आचमन गर्दछन्। यसरी त्यस प्राणलाई आचमनद्वारा अनग्न गर्दछन्। *'तस्मादेवंविदशिष्यन्नाचामेदशित्वा चाचामेदेतमेव तदनमनग्नं कुरुते'* यसैकारण जानिफकारहरू खानुभन्दा पहिले र पछाडि आचमन गर्दछन् र प्राणलाई अनग्न पार्दछन्।

यसरी श्रुतिहरूमा प्राणको अनग्नता बुद्धि र आचमन गर्ने भनेर दुवै कुराको विधान गरेको हो अथवा केवल प्राणको अनग्नताबुद्धिको मात्रै विधान गरेको हो ? भन्ने संशय पैदा हुन्छ ।

यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि दुवैथरीको विधान श्रुतिमा छ । दुवैको प्रतीति हुन्छ । दुवै अपूर्व हुन् । दुवै विधियोग्य पनि छन् । अतः भोजन गर्नुभन्दा पहिले अथवा पछाडि एकपटकमात्र आचमन गरे पुग्दछ । अनग्नताको सूचन त्यसको स्तुतिका लागि मात्र हो भनेर पूर्वपक्षले आफ्नू पक्ष राखेपछि उत्तरपक्षी त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन् ।

'अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्' अप्राप्त विषयमा शास्त्र सार्थक हुन्छ भन्ने न्यायबाट शुद्धताका लागि स्मृतिद्वारा आचमनमात्रै प्राप्त हुन्छ । यसका साथै त्यसैको अनुवाद गरेर प्राणोपासकहरूका लागि त्यो नै अपूर्व हुने हुँदा अनग्नताबुद्धिको विधान गरिएको देखिन्छ । अथवा *'तद्विद्वांसः श्रोत्रिया अशिष्यन्त'* इत्यादि श्रुति अनग्नतासूचनालाई प्राणविद्याका अङ्गरूपमा अपूर्वको विधान गर्दछ । किनभने *'द्विजो नित्यमुपस्पृशेत्'* इत्यादि स्मार्तविधिबाट सम्पूर्ण अनुष्ठानाङ्गरूपले शुद्धिका लागि विधिप्राप्त आचमनलाई प्राण विद्यामा पनि अनग्नताविधानका लागि अनुवाद भएको मान्नु उचित हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'कार्याख्यानादपूर्वम्' नामक एक सूत्र छ ।

१०. समानाधिकरण (सू.१९)

शाण्डिल्यविद्या काण्वानां द्विविधैकविधाऽथवा ।
द्विरुक्तेरेकशाखायां द्वैविध्यमिति गम्यते ॥
एका मनोमयत्वादिप्रत्यभिज्ञानतो भवेत् ।
विद्याया विधिरेकत्र स्यादन्यत्र गुणे विधिः ॥

शाण्डिल्य विद्याका विषयमा काण्वको अग्निरहस्य ब्राह्मणमा शाण्डिल्यविद्यामा *'स आत्मानमुपासीत मनोमयं प्राणशरीरं भारूपम्'* भनेर मनोमय आत्माको उपासना गर्ने भनिएको छ। त्यसै बृहदारण्यकमा त्यही विद्यामा *'मनोमयोऽयं पुरुषो भाः सत्यः'* (बृ.५।६।१) भनेर त्यस पुरुषलाई मनोनय र प्रकाशस्वरूप भनिएको छ। यसरी यो शाण्डिल्यविद्या दुईप्रकारको हो ? अथवा एकप्रकारको मात्रै हो ? भनेर संशय भएपछि एउटै शाखामा आएका ती विद्याहरू पुनरुक्तिका भयले भिन्नाभिन्नै भनिएको हुनसक्तछ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन्।

यसरी आएको पूर्वपक्षमा असहमत हुँदै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन्। मनोमयत्व आदिले वेद्यका स्वरूपको प्रत्यभिज्ञा अर्थात् पुनःस्मरण गराउने भएको हुँदा विद्या दुइटा नभएर एउटा नै हो। यसमा एउटा श्रुतिविद्याको विधान गर्नका लागि हो र दोस्रो श्रुतिगुणहरूको विधान गर्नका लागि हो। अतः यहाँ समान शाखामा पनि विद्याको एकता र गुणहरूको उपसंहार उपपन्न हुन्छ। यसबाट शाण्डिल्यविद्या एउटै भएको कुरा सिद्ध हुन आउँछ।

यस अधिकरणमा 'समान एवं चाभेदात्' भन्ने एक सूत्र छ।

११. सम्बन्धाधिकरण (सू.२०–२२)

संहारः स्याद् व्यवस्था वा नाम्नोरहरहं त्विति।
विद्यैकत्वेन संहारः स्यादध्यात्माधिदैवयोः॥
तस्योपनिषदित्येवं भिन्नस्थानत्वदर्शनात्।
स्थितासीनगुरूपास्त्योरिव नाम्नोर्व्यवस्थितिः।

'अहः' र 'अहं' का विषयमा वृहदारण्यकको सत्यविद्यामा आधिदैविक पुरुष आदित्यलाई 'अहः' नामबाट र आध्यात्मिक

अक्षि पुरुषलाई 'अहम्' नामबाट उल्लेख गरिएको छ। यी दुवै नामलाई के दुई पुरुषहरूमा पृथक् पृथक उपसंहार गर्नु उचित छ ? अथवा एउटैमा गर्नु उचित ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा एक विद्या भएको हुँदा दुवै नाम अह र अहंलाई दुई पुरुषहरूमा उपसंहार गर्नुपर्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्।

उत्तरपक्षी पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। *'सत्यं ब्रह्म'* (बृ.५।५।१) बाट शुरु गरेर *'यद्यत्तत्सत्यमसौ स आदित्यो य एष एतस्मिन्मण्डले पुरुषो यश्चायं दक्षिणेऽक्षन्पुरुषः'* (बृ.५।५।२) भन्दै *'तस्योपनिषदह ... योऽयं दक्षिणेऽक्षन्पुरुषः'* (बृ.५।५।४) भनेको छ। यसरी दुवैलाई अहः अधिदैव र अहं अध्यात्मका नामबाट गृहीत भएका हुँदा यिनको फरक फरक स्थान छ। बसेको र उठेको गुरुको उपासना सरह यहाँ पनि सम्झनुपर्छ। अतः उपसंहार हुन सक्तैन, यही कुरा सिद्ध हुन आउँछ।

यस अधिकरणमा तलका तीन सूत्रहरू समाविष्ट छन् - १. सम्बन्धादेवमन्यत्रापि, २. न वा विशेषात् र ३. दर्शयति च।

१२. सम्भृत्यधिकरण (सू.२३)

आहार्या वा न वान्यत्र सम्भृत्यादिविभूतयः।
आहार्या ब्रह्मधर्मत्वाच्छाण्डिल्यादाववारणात्॥
असाधारणधर्माणां प्रत्यभिज्ञाऽत्र नास्त्यतः।
अनाहार्या ब्रह्ममात्रसम्बन्धोऽतिप्रसञ्जकः॥

सम्भृति आदि गुणहरूका विषयमा यिनलाई शाण्डिल्य आदि अरू विद्याहरूमा उपसंहार गर्न उपयुक्त हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने

सन्देह पैदा भएपछि उपसंहार गर्नु उपयुक्त हुने तर्क पूर्वपक्षी राख्तछन्। किनभने राणायनीय शाखाको खिलशिष्ट प्रकरणमा *'ब्रह्मज्येष्ठा वीर्या सम्भृतानि ब्रह्माग्रे ज्येष्ठं दिवमाततान'* भनेर उल्लेख भएको पाइन्छ। यसको अर्थ हरि, हर, कमलासना लक्ष्मी आदि सबै ब्रह्मका आधारमा रहन्छन्। शक्तिसम्पन्न ब्रह्मको सत्ताविना ती रहन सक्तैनन्। त्यो ब्रह्म ज्येष्ठ हो र ऊ पूर्वदिशालाई ढाकेर रहन्छ। यसरी यस मन्त्रमा आधिदैविक ब्रह्मलाई सम्भृति, द्युव्याप्ति आदि गुणहरू दर्शाएर उपास्यरूपले वर्णन गरेको देखिन्छ। त्यसैगरेर शाण्डिल्य, दहर आदि विद्याहरूमा पनि आध्यात्मिक हृदयान्तर्वर्ती ब्रह्म उपास्यरूपले वर्णन गरिएको छ। अतः ब्रह्मका सम्भृति आदि गुणहरूको शाण्डिल्य आदि विद्यामा उपसंहार गर्न उपयुक्त हुन्छ।

उपर्युक्त पूर्वपक्षको रायसँग असहमत हुँदै सिद्धान्ती आफ्नू मत अगाडि सार्दछन्। सम्भृति आदि गुणहरूमध्ये एउटा गुण पनि शाण्डिल्य आदि विद्याहरूमा उपलब्ध हुँदैन। विद्याहरूको एकताको प्रत्यभिज्ञा नभएको कारण शाण्डिल्य आदि विद्यामा उपसंहार गर्नु उचित हुँदैन। ब्रह्मको एकत्वमात्रले उपसंहार गर्दै जाने हो भने कहीँ पनि अनुपसंहार नहुने प्रसङ्ग नै आउने देखिँदैन। अतः सम्भृति आदि गुणहरूको शाण्डिल्य आदि विद्याहरूमा उपसंहार गर्नु उपयुक्त हुँदैन।

यस अधिकरणमा 'सम्भृतिद्युव्याप्त्यपि चातः' भन्ने एउटा सूत्रमात्र छ।

१३. पुरुषाद्यधिकरण (सू.२४)

पुंविद्यैका विभिन्ना वा तैत्तिरीयकताण्डिनोः।
मरणावभृथत्वादिसाम्यादेकेति गम्यते॥

बहुना रूपभेदेन किञ्चित्साम्यस्य बाधनात् ।
न विद्यैक्यं तैत्तिरीये ब्रह्मविद्याप्रशंसनात् ॥

पुरुषविद्याका विषयमा तैत्तिरीयक श्रुति र ताण्डिशाखामा आएका पुरुषविद्याहरू एकै हुन् ? अथवा भिन्नाभिन्नै हुन् ? भन्ने संशय देखिएकोमा पूर्वपक्षी एकै हुन् भन्दछन् । किनभने दुवै श्रुतिहरूमा मरणरूप अवभृथत्व आदि समान धर्महरू छन् ।

उत्तरपक्षी आफ्नू सिद्धान्त प्रस्तुत गर्दै भन्दछन् – ताण्डी र पैङ्गी शाखामा पुरुषविद्या छ । त्यहाँ पुरुषलाई यज्ञरूपमा कल्पना गरिएको छ । पुरुषका आयुलाई तीन भागमा विभाजन गरेर तिनलाई सवनरूपले कल्पना गरिएको छ । तर तैत्तिरीयकमा त्यस्तो वर्णन पाइँदैन । मरणावभृथत्व आदि केही धर्ममा समानता भए तापनि गुणभेदमा अधिकता भएको हुँदा तैत्तिरीयकमा ताण्डिशाखाका धर्महरूको उपसंहार हुन सक्तैन ।

यस अधिकरणमा 'पुरुषविद्यायामिव चेतरेषामनाम्नानात्' नामक एउटामात्र सूत्र छ ।

१४. वेधाद्यधिकरण (सू.२५)

वेधमन्त्रप्रवर्ग्यादि विद्यागंमथवा न तु ।
विद्यासन्निधिपाठेन विद्याङ्गे मन्त्रकर्मणी ॥
लिङ्गेनान्यत्र मन्त्राणां वाक्येनापि च कर्मणाम् ।
विनियोगात्संनिधिस्तु बाध्योऽतो नाङ्गता तयोः ॥

वेधमन्त्र र प्रवर्ग्य आदिका विषयमा यिनीहरू विद्याका अङ्ग हुन् ? अथवा होइनन् ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ । यसमा

विद्याका सँगसँगै रहेका मन्त्र र कर्म अर्थात् वेध र कर्म आदि पनि विद्याका अङ्ग हुन् भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष अगाडि सार्दछन्। यसको प्रतिवाद गर्दै वेधमन्त्र र प्रवर्ग्य आदि विद्याका अङ्ग हुन नसक्ने कुरा तर्क र प्रमाणका आधारमा उत्तरपक्षी प्रस्तुत गर्दछन्। जस्तै आथर्वणिक उपनिषद्का आरमा नै *'सर्वं प्रविध्य हृदयं प्रविध्य'* इत्यादि प्रवर्ग्य कर्महरूलाई विद्यामा उपसंहार गर्न सकिँदैन। किनभने *'सर्वं प्रविध्य'* इत्यादि मन्त्रमा आभिचारिक कर्म भएको हुँदा विद्याको अङ्ग हुन सक्तैन। सारांशमा लिङ्गरूप प्रमाणबाट वेधमन्त्रको र वाक्यप्रमाणबाट प्रवर्ग्यको अरू नै ठाउँमा विनियोग भएको हुँदा यी दुवै विद्याका अङ्ग हुन सक्तैनन्।

यस अधिकरणमा 'वेधाद्यर्थभेदात्' भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ।

१५. हान्यधिकरण (सू.२६)

उपायनमनाहार्यं हानायाह्रियतेऽथवा।
अश्रुतत्वादनाक्षेपाद्द्विधाभेदाच्च नाहृतिः॥
विद्याभेदेप्यर्थवाद आहार्यः स्तुतिसाम्यतः।
हानस्य प्रत्यभिज्ञानादेकविंशादिवादवत्॥

विधूननं चालनं स्याद्धानं वा चालनं भवेत्।
दोधूयन्ते ध्वजाग्राणीत्यादौ चालनदर्शनात्॥
हानमेव भवेद्वाक्यशेषेऽन्योपायनश्रवात्।
कर्त्रा नह्यपरित्यक्तमन्यः स्वीकर्त्तुमर्हति॥

उपायनशब्दका विषयमा यसको उपसंहार गर्नु के आवश्यक छ ? अथवा छैन ? अथवा हानका लागि गर्नुपर्ने हो ? भनेर पहिलो

सन्देह र दोस्रो सन्देहमा विधूननशब्दको अर्थ चालन हो ? अथवा त्याग हो ? भनेर आएपछि त्यसमा पूर्वपक्षी क्रमशः दुवैथरी सन्देहहरूमा आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। १. श्रुत नभएको कारण, आक्षेप नभएको कारण र विधाको भेद पनि भएको कारण उपायनशब्दको उपसंहार गर्नु आवश्यक छैन। २. विधूनन-शब्दको अर्थ हान हो। किनभने *'दोधूयन्ते ध्वजाग्राणि' ध्वजाको टुप्पो हल्लाउँछन्'* भन्ने स्थानमा विधूनन शब्दको अर्थ चालन भन्ने हुन्छ, त्याग भन्ने हुँदैन भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेका छन्।

यसरी पूर्वपक्षी आएपछि ती दुवै पक्षको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष क्रमशः यसरी राख्तछन्। १. विद्याभेद भए तापनि अर्थवादमा उपायनको उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने सामान्यतः स्तुति भएको र एकविंशादि अर्थवादसरह हानको प्रत्यभिज्ञा हुन्छ। २. विधूननको अर्थ हान हो। किनभने वाक्यशेषमा अन्योपायनको श्रवण छ। कर्ताले जबसम्म परित्याग गर्दैन तबसम्म अर्कोले उसलाई स्वीकार गर्दैन। अतः विधूननको अर्थ हान अर्थात् त्याग हो।

यस अधिकरणमा 'हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाछन्दःस्तु-त्युपगानवत्तदुक्तम्' भन्ने एकमात्र सूत्र छ।

१६. साम्परायाधिकरण (सू.२७-२८)

कर्मत्यागो मार्गमध्ये यदि वा मरणात्पुरा।
उत्तीर्य विरजां त्यागस्तथा कौषीतकिश्रुतेः ॥
कर्मप्राप्यफलाभावान्मध्ये साधनवर्जनात्।
ताण्डिश्रुतेः पुरा त्यागो बाध्यः कौषीतकिक्रमः ॥

ब्रह्मलोकका विषयमा जानेक्रममा ब्रह्मलोक पुग्नुभन्दा पहिले मार्गमा रहेको विरजा नदीमा जीवात्माले आफ्ना पापपुण्यादि कर्महरूको त्याग गर्छ ? अथवा मरणका समयमा त्याग गर्दछ ? भन्ने संशय उत्पन्न भएको छ। यस संशयमा पूर्वपक्षी यसरी आफ्नू मत व्यक्त गर्दछन्। ब्रह्मलोक जाने क्रममा विरजानदी तरेपछि बीच बाटोमा कर्महरूको त्याग हुन्छ। किनभने कौषीतकी श्रुतिले यो कुरा भनेको छ – *'स एतं देवयानं पन्थानमासाद्याग्निलोकमागच्छति'* (कौ.१।३) बाट शुरु गरेर *'स आगच्छति विरजां नदीं तां मनसैवात्येति तत्सुकृतदुष्कृते विधूनुते'* (कौ.१।४) इत्यादि।

पूर्वपक्षीको भनाइलाई अस्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू मत यसरी राख्तछन् – ब्रह्मज्ञान हुने बित्तिकै सुकृत र दुष्कृत कर्महरूले प्राप्त हुने फलहरू समाप्त भइसकेका हुने हुँदा ब्रह्मलोकको बाटोमा पर्ने विरजा नदी तरेपछि नाश हुने भन्ने कुरो मिल्ने देखिँदैन। मरणपूर्व नै नाश भइसकेका पुण्यपापादिलाई बीच बाटोमा फेरि त्याग गर्नलाई कुनै साधन नै रहेको हुँदैन। शरीर नै विलीन भइसकेको हुन्छ। मरणभन्दा पहिले नै कर्महरूको त्याग घोडाले रौँ झारेझैँ गरेर मुक्त पुरुष पापमुक्त हुन्छ। जस्तै – *'अश्व इव रोमाणि विधूय पापम्'* (छा.८।१३।१) भनेर ताण्डी र शाटचायनी श्रुतिमा उल्लेख भएको हुँदा मुक्त पुरुषका कर्महरू यहीँ समाप्त हुने भएकाले ब्रह्मलोकको बाटोमा फेरि त्याग्नु पर्ने देखिँदैन। यही कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. साम्पराये तर्तव्याभावात्तथा ह्यन्ये र २. छन्दत उभयाविरोधात् , भन्ने दुइटा सूत्रहरू छन्।

१७. गतेरर्थवत्त्वाधिकरण (२९-३०)

उपास्तिबोधयोर्मार्ग : समो यद्वा व्यवस्थितः।
सम एवोत्तरो मार्ग एतयोः कर्महानिवत् ॥
देशान्तरफलप्राप्त्यै युक्तो मार्ग उपास्तिषु।
आरोग्यवद्बोधफलं तेन मार्गो व्यवस्थितः ॥

उपासना र तत्त्वज्ञानका अर्चिरादि मार्ग समान हुन् अथवा पृथक् हुन् ? भनेर सन्देह प्राप्त भएपछि पूर्वपक्षी समान भएको मत अगाडि सार्दछन्। यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती भन्दछन् – उपासनामा देशान्तररूप फलप्राप्तिका लागि मार्गको कल्पना गरिएको छ, तर ज्ञानमार्गका लागि मार्गको आवश्यकता पर्दैन, *'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'* (बृ.४।४।६) *'पुण्यपापे विधूय निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति'* (मु.३।१।३) भनेर श्रुतिहरूले भनेका छन्। ज्ञानको फल रोगनिवृत्तिको समान अविद्याको निवृत्ति हो। उसको गमनागमन सम्पूर्ण निवृत्ति हुन्छ। ऊ *'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'* (बृ.४।४।६) ब्रह्म भएर ब्रह्ममा मिल्दछ। अतः ज्ञानीलाई उपासकलाई जस्तो मार्गको आवश्यकता नै पर्दैन। यही सिद्धान्त नै मान्य छ।

उक्त अधिकरणमा १. गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथा हि विरोधः र उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत्, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

१८. अनियमाधिकरण (सू.३१)

मार्गः श्रुतस्थलेष्वेव सर्वोपास्तिषु वा भवेत्।
श्रुतेष्वेव प्रकरणात् द्विःपाठोऽस्य वृथाऽन्यथा ॥
प्रोक्तो विद्यान्तरे मार्गो ये चेम इति वाक्यतः।
तेन बाध्यं प्रकरणं द्विपाठश्चिन्तनाय हि ॥

अर्चिरादि मार्गका विषयमा श्रुतिहरूका जुन विद्याहरूमा अर्चिरादिमार्गको विधान गरिएको छ, त्यो मार्ग सगुण उपासकहरूका लागि हो ? अथवा अरू उपासकहरूका लागि पनि हो ? भनेर संशय आएको छ। यसमा पूर्वपक्षी सबैथरी उपासकहरूका लागि अर्चिरादि मार्गको विधान श्रुतिले गरेको हो भन्दछन्। किनभने प्रकरण अनुसार जुन विद्यामा अर्चिरादि मार्गको विधान छ, तिनैमा त्यसको व्यवस्था छ। यदि उपासनामा त्यसको उपसंहार गरियो भने श्रुतिमा गरिएको विधान व्यर्थ हुन्छ। अतः सबै उपासनाहरूमा यही मार्ग विहित हो भनेर सम्झनु पर्दछ।

यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू विचार यसरी राख्तछन्। पञ्चाग्निविद्याको वाक्यशेषमा पञ्चाग्निका उपासकका लागि उत्तरमार्गको प्रतिपादन गर्दै *'तद्य इत्थं विदुः, ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते'* (छा५।१०।१) भनेर यस श्रुतिले अरू विद्याहरूका लागि पनि अर्चिरादि मार्गको विधान गरेको छ। अर्थात् जुन उपासक यसप्रकार पञ्चाग्निको उपासना गर्दछ, जुन अरण्यमा श्रद्धा, तप आदि धर्म गर्दागर्दै अर्को उपासनामा पनि लाग्दछन् भने ती अर्चिरादि मार्गबाट जान्छन्। यसबाट *'ये चेमे'* यस वाक्यबाट अरू विद्यामा अर्चिरादिमार्गको विधान गरिएको छ, यसबाट प्रकरणको बाध गर्नुपर्दछ। किनभने देवयान मार्गको उपकोशल विद्यामा र पञ्चाग्निविद्यामा दुई पटक पाठ आएको चाहिं उपास्यमार्गको चिन्तनका लागि मात्र हो। ज्ञानी मुक्त पुरुषका लागि आएको होइन।

यस अधिकरणमा 'अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम्' एउटा मात्र सूत्र छ।

१९. यावदधिकाराधिकरण (सू.३२)

ब्रह्मतत्त्वविदां मुक्तिः पाक्षिकी नियताऽथवा ।
पाक्षिक्यपान्तरतमः प्रभृतेर्जन्मकीर्तनात् ॥
नानादेहोपभोक्तव्यमीशोपास्तिफलं बुधाः ।
भुक्त्वाधिकारिपुरुषा मुच्यन्ते नियताततः ॥

ब्रह्मज्ञानीका मुक्तिका विषयमा ब्रह्मज्ञानीको वर्तमान शरीरपात भएपछि अर्को शरीरमा गएर उसले जन्म लिन्छ ? अथवा लिँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा पूर्वपक्षी ब्रह्मज्ञानीको मुक्ति नियत नभएको भनेर आफ्नू पक्ष राख्तै वेदाचार्य अपान्तरतमा, ऋषि वसिष्ठ, भृगु, सनत्कुमार आदिले फेरि जन्म लिएको उदाहरण दिन्छन् । यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती ब्रह्मज्ञानीहरूको मुक्ति नियत भएको कुरा बताउँछन् । पूर्वपक्षीले माथि उद्धृत गरेका अपान्तरतमा, वसिष्ठ आदि केही मुक्तात्माहरू जगत् सञ्चालनका लागि ईश्वरको आदेश अनुसार केही समयसम्म संसारमा बसेर अन्तिममा मुक्त भएर जान्छन् । ब्रह्मज्ञानीका सम्बन्धमा श्रुतिले भनेको छ – *'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्ये'* (छा.६।१४।२) देहपात नहोउञ्जेलमात्र ब्रह्मज्ञानी संसारमा रहन्छ, त्यसपछि ऊ ब्रह्ममा मिल्दछ भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा तत्त्वज्ञानीहरूको मुक्ति नियत छ ।

यस अधिकरणमा 'यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिणाम्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

२०. अक्षरध्यधिकरण (सू.३३)

निषेधानामसंहारः संहारो वा न संहृतिः ।
आनन्दादिवदात्मत्वं नैषां सम्भाव्यते यतः ॥
श्रुतानामश्रुतानां च निषेधानां समा यतः ।
आत्मलक्ष्यणता तस्माद् दाढर्यायास्तूपसंहृतिः ॥

'अस्थूलम्' इत्यादि निषेधहरूका विषयमा 'अस्थूलमनणवह्रस्वम-दीर्घमलोहितमस्नेहम्' (बृ.३।८।८) भन्ने श्रुतिमा व्यक्त निषेधहरूको उपसंहार हो ? अथवा होइन ? भनेर संशय अगाडि आएपछि पूर्वपक्षी उपसंहार होइन भन्दछन् । किनभने ती आनन्द आदिजस्ता आत्मरूप होइनन् । यसको उत्तरमा सिद्धान्ती श्रुत र उपसंहृत निषेधहरूको आत्मस्वरूपता समान हो भन्दछन् । दृढताका लागि निषेधहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ ।

यस अधिकरणमा 'अक्षरधियां त्ववरोधः सामान्यतद्भावा-भ्यामौपसदवत्तदुक्तम्' भन्ने एक सूत्रमात्र छ ।

२१. इयदधिकरण (सू.३४)

पिबन्तौ द्वा सुपर्णेति द्वे विद्ये अथवैकता ।
भोक्तारौ भोक्त्रभोक्तारावि‍ति विद्ये उभे इमे ॥
पिबन्तौ भोक्त्रभोक्तारावित्युक्तं हि समन्वये ।
इयत्ताप्रत्यभिज्ञानाद्विद्यैका मन्त्रयोर्द्वयोः ॥

विद्याका अभेदका विषयमा *'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते, तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति.'* (मु.३।१।१) र *'ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्धे,*

छायातपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः.' (कठ.१।३।१) यी श्रुतिहरूबाट दुई विद्याहरू भएको भान हुन्छ। अतः दुई विद्याहरू नै हुन् अथवा एक विद्या मात्रै हो ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा *'द्वा सुपर्णा'* भन्ने श्रुतिमा एक भोक्ता र *'ऋतं पिबन्तौ'* भन्ने श्रुतिमा दुवै भोक्ता भएको प्रतीति भएको हुँदा दुई विद्याहरू भएका देखिन्छन्।

यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती बताउँछन्। ब्रह्मसूत्रको पहिलो अध्यायको दोस्रो पादको तेस्रो अधिकरणमा *'द्वा सुपर्णा'* मा जस्तै *'ऋतं पिबन्तौ'* मा पनि जीव र ब्रह्मपरक मानेर त्यसको अर्थ भोक्ता र अभोक्ता भनेर गरिएको छ। अतः विद्यामा भेद हुने देखिँदैन। दुइटै मन्त्रको एउटै विद्या हो।

यस अधिकरणमा 'इयदामननात्' भन्ने एक सूत्रमात्रै छ।

२२. अन्तराधिकरण (सू.३५-३६)

विद्याभेदोऽथ विद्यैकं स्यादुषस्तकहोलयोः।
समानस्य द्विराम्नानाद्विद्याभेदः प्रतीयते ॥
सर्वान्तरत्वमुभयोरस्ति विद्यैकता ततः।
शङ्काविशेषनुत्यै द्विः पाठस्तत्त्वमसीतिवत् ॥

विद्याहरूका एकताा विषयमा *'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म'* (बृ.३।४।१) र *'य आत्मा सर्वान्तरः'* (बृ.३।५।१) मा अर्थात् उषस्त र कहोलहरूका प्रश्नहरूमा दुईथरी विद्याको प्रतीति भएको देखिन्छ। यिनमा विद्याको भेद देखिन्छ ? अथवा देखिँदैन ? भनेर सन्देह आएकोमा यस विषयमा मुख्य वस्तुको दुईपटक कथन भएको हुँदा विद्यामा भेद प्रतीत हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेका थिए।

पूर्वपक्षीको मतलाई खण्डन गर्दै विद्या एकै भएको कुरा सिद्धान्ती व्यक्त गर्दछन्। किनभने आत्मा सर्वान्तर हो भनेर दुवै श्रुतिहरूले भनेका छन्। यसबाट विद्याको एकता समानरूपले रहेको थाहा हुन्छ। सर्वान्तर स्वात्माका विषयमा दुवै ठाउँमा समानरूपले प्रश्न र उत्तर आएका छन्। *'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा'* (श्वे.६।११) यस मन्त्रमा समस्त प्राणीहरूका अन्तःकरणमा एउटै सर्वान्तर आत्मा भएको कुरा आएको छ। अतः माथि आएका *'यत्साक्षात्'* र *'य आत्मा सर्वान्तरः'* मा आएको दुई आत्मा नभएर एउटै आत्मा भएको हुँदा विद्यामा एकता देखिन्छ, भेद देखिँदैन। *'स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो'* (छा.६।८।७) बाट पनि यही कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः र २. अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत्' समेत दुई सूत्रहरू छन्।

२३. व्यतिहाराधिकरण (सू.३७)

व्यतिहारे स्वात्मरव्योरेकधा धीरुत द्विधा।
वस्त्वैक्यादेकधैक्यस्य दाढर्चाय व्यतिहारधीः ॥
ऐक्येऽपि व्यतिहारोक्त्या धीर्द्वैधेशस्य जीवता।
युक्तोपास्त्यै वाचनिकी मूर्तिवद्दाढर्चमार्थिकम् ॥

उपासनाका विषयमा *'तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्'* र *'त्वं वा अहमस्मि भगवो देवतेऽहं वै त्वमसि'* भनेर श्रुतिमा उपास्य र उपासकको कुरा आएको छ। यसरी आएको स्वदेह र सूर्यमण्डलको अन्योऽन्य व्यतिहार अर्थात् जीव र ईश्वरको परस्परमा विशेषणविशेष्यभावमा एउटै प्रकारको उपासना हो ? अथवा भिन्नै

प्रकारको हो ? भन्ने सन्देह आएकोछ । यसमा एकै प्रकारको बुद्धि अर्थात् उपासनाको विधान भएको हो । व्यतिहार पाठ आएको वस्तुको दृढताका लागि हो भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन् । यसको उत्तरमा सिद्धान्ती यसरी आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन् । ऐक्य भए तापनि व्यतिहारको उक्तिबाट दुई प्रकारको बुद्धि अर्थात् उपासना नै सम्भिनुपर्दर्छ । श्रुतिमा आएको ईशमा जीवत्वको प्रतिपादन उपासनका लागि हो व्यतिहार दृढताका लागि मात्रै होइन ।

यस अधिकरणमा 'व्यतिहारो विशिंषन्ति हीतरवत्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

२४. सत्याद्यधिकरण (सू.३८)

द्वे सत्यविद्ये एका वा यक्षरव्यादिवाक्ययोः ।
फलभेदादुभे लोकजयात् पापहतेः पृथक् ॥
प्रकृताकर्षणादेका पापघातोऽङ्गधीफलम् ।
अर्थवादोऽथवा मुख्यो युक्तोऽधिकृतिकल्पकः ॥

विद्याका विषयमा *'स यो हैतत् महद्यक्षं प्रथमजं वेद सत्यं ब्रह्म'* (बृ.५।४।१) भनेर यसरी बृहदारण्यकमा नामाक्षरको उपासनाका साथ सत्यविद्याको विधान गरेर पछाडि *'तद् यत्तत्सत्यम्'* भनेर सत्य, आदित्यमण्डलवर्ती पुरुष र दाहिने आँखाका पुरुषको समेत उल्लेख गरिएको छ । यसबाट दुईथरी विद्या भएको बुझ्ने हो अथवा एउटै विद्या भएको बुझ्ने ? भनेर सन्देह भएकोमा लोकजय र पापनाशरूप फलको भिन्नाभिन्नै उल्लेख भएको हुँदा दुईथरी विद्याहरू भएको मान्नु पर्दछ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन् ।

उत्तरपक्षी दुई विद्या नभएर सत्यविद्या एउटै भएको बताउँछन्। *'तद् यत्सत्यम्'* (बृ.५।५।२) यस श्रुतिबाट प्रकृत सत्यरूप ब्रह्मको अनुवाद गरेर *'असौ स आदित्यो य एष'* (बृ.५।५।२) मा गएर रविरूपत्वको वर्णन गरिएको छ। पापघात चाहिँ उपासनाको फल भएको हुँदा अर्थवाद मात्र हो। *'पापघातलोकजयकाम उपासीत'* भनेर श्रुतिले भनेको पनि छ। अतः एउटै विद्या सत्यविद्या हो, यही कुरा सिद्ध हुन्छ। पूर्वपक्षीको भनाइ उपयुक्त देखिँदैन भन्ने सिद्धान्तीको ठहर छ।

यस अधिकरणमा 'सैव हि सत्यादयः' भन्ने एउटै सूत्र छ।

२५. कामाद्याधिकरण (सू.३९)

असंहृतिः संहृतिर्वा व्योम्नोर्दहरहार्दयोः।
उपास्यज्ञेयभेदेन तद्गुणानामसंहृतिः॥
उपास्त्यै क्वचिदन्यत्र स्तुतये चाऽस्तु संहृतिः।
दहराकाश आत्मैव हृदाकाशोऽपि नेतरः॥

दहराकाश र हार्दाकाशका विषयमा सत्यकामत्व, वशित्व आदि गुणहरू दहराकाशका र हृदयाकाशका हुन्। यी गुणहरूको परस्पर उपसंहार हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह पैदा भएपछि उपास्य र ज्ञेयको भिन्नताले गर्दा उपसंहार नहुने भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्। किनभने *'अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः'* (छा.८।१।१) भनेर आएको यस श्रुतिले भित्र सूक्ष्म दहराकाश ब्रह्म हो भन्ने उपक्रम उठाएको छ भने अर्को श्रुतिले हार्दाकाशमा ब्रह्म शयन गर्दछ भनेको छ। जस्तै – *'स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु य*

एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्छेते सर्वस्य वशी.' (बृ.४।४।२२) भनेर श्रुतिले यसरी आधार र आधेयभावमा अर्थात् दहराकाश उपास्य रूपमा र हार्दाकाश ज्ञेयरूपमा श्रुतिले व्याख्या गरेको हुँदा यिनको परस्परमा उपसंहार हुन सक्तैन।

पूर्वोक्त अनुसार आएको पूर्वपक्षीको रायलाई अस्वीकार गर्दै वशित्व आदि गुणहरू दहराकाशमा उपासनाका लागि उपसंहार हुन्छन् र सत्यकामत्व आदिको हार्दाकाशमा उपसंहार हुन्छ। दहराकाश र हार्दाकाश दुवै आत्मा नै हुन्, अरू केही होइनन्।

यस अधिकरणमा 'कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः' भन्ने एक सूत्र छ।

२६. आदराधिकरण (सू.४०-४१)

न लुप्यते लुप्यते वा प्राणाहुतिरभोजने।
न लुप्यतेऽतिथे पूर्वं भूञ्जितेत्यादरोक्तितः॥
भुज्यर्थान्नोपजीवित्वात्तल्लोपे लोप इष्यते।
भुक्तिपक्षे पूर्वभुक्तावादरोऽप्युपपद्यते॥

भोजन र आहुतिका विषयमा भोजनका अभावमा प्राणाहुतिको लोप हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी लोप हुँदैन भन्दछन्। किनभने *'पूर्वोऽतिथिभ्योऽश्नीयात्'* अर्थात् अतिथिभन्दा पहिले भोजन गरोस् भनेर आदरको भाषा प्रयोग गरिएको छ। यसमा सिद्धान्ती अभोजनमा आहुतिको लोप हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीको भनाइलाई अस्वीकार गर्दछन्। किनभने भोजनको लोप भयो भने आहुतिको पनि लोप हुन्छ। श्रुतिले भनेको पनि छ – *'तद्यद्भक्तं प्रथममागच्छेत्तद्धोमीयम्'* (छा.५।१९।१) अर्थात् जुन प्रथम भात आउँछ

त्यो होमका लागि हो। अतः भोजनको लोप भएमा आहुतिको पनि लोप हुने कुरा सिद्ध हुन आउँछ।

यस अधिकरणमा १. आदरादलोपः र २. उपस्थितेऽतस्तद्वचनात्, भन्नेसमेत दुई सूत्रहरू छन्।

२७. तन्निर्धारणाधिकरण (सू.४२)

नित्या अङ्गावबद्धाः स्युः कर्मस्वनियता उत।
पर्णवत्क्रतुसम्बन्धो वाक्यान्नित्यास्ततो मताः॥
पृथक्फलश्रुतेर्नैता नित्या गोदोहनादिवत्।
उभौ कुरुत इत्युक्तं कर्मोपास्यनुपासिनोः॥

कर्म र उपासनाका सम्बन्धका विषयमा कर्ममा अङ्गरूपले आश्रित उपासनाहरू नियमपूर्वक अनुष्ठेय हुन् ? अथवा होइनन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। पर्णताका समान क्रतुका साथ वाक्यद्वारा उपासनाहरूको नित्य सम्बन्ध छ। जस्तै – *'यस्य पर्णमयी जुहूर्भवति न स पापं श्लोकं शृणोति.'* जसको पर्णमयी जुहू हुन्छ उसले पापश्लोकलाई सुन्नु पर्दैन। यसप्रकार क्रतुप्रकरणमा नपढिएको भए तापनि जुहू आदिकाद्वारा क्रतुमा प्रवेश हुने भएको हुँदा प्रकरणमा पढेको समान नित्य नै हो। अतः त्यसको नियमपूर्वक अनुष्ठान गर्नुपर्दछ।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्ष उपस्थित भएपछि त्यसको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती यसरी आफ्नू पक्ष राख्तछन्। गोदोहन जस्तै उपासनाहरू अनियमित छन्। जस्तै – *'चमसेनापः प्रणयेत्, गोदोहनेन पशुकामस्य'* अर्थात् चमस पात्रबाट जलको प्रणयन गरोस्, पशुको इच्छा गर्ने व्यक्तिले गोदोहनबाट गरोस्, इत्यादि स्थलमा अप्प्रणयनको आश्रयण

गरेर विधीयमान गोदोहन हो तापनि ऐच्छिक भएको हुँदा गोदोहन प्रणयन जस्तो नियत होइन। त्यसरी नै यहाँ पनि कर्माङ्गलाई आश्रय गरेर उपासनाको विधान गरिएको भए तापनि ती उपासनाहरू क्रतुका अङ्ग भने होइनन्। ती स्वतन्त्र पुरुषार्थ हुन्। किनभने कर्मको फल भन्दा भिन्नै तिनको फल सुनिन्छ। जस्तै – *'वर्षति हास्मै'* इत्यादि श्रुतिवाक्यबाट पाँचप्रकारका साममा देवताहरूको उपासना गर्नेहरूलाई ऐच्छिक दृष्टि विधान गरेको पाइन्छ। त्यस्तै अर्को श्रुतिमा *'तेनोभौ कुरुतो यश्चैतदेवं वेदयश्च न वेद'* (छा.१।१।१०) भनेर यसप्रकार अङ्गाश्रित उपासनावाक्यका शेषमा उपासक र अनुपासक दुवैलाई आधारभूत त्यस अङ्गबाट कर्मको अनुष्ठान स्पष्टरूपमा भनिएको छ। कर्मफलभन्दा अर्को नै वीर्यवत्तरत्वात्मक कर्मसमृद्धिरूप फल उपलब्ध हुन्छ। यसले कर्माङ्गत्व उपासनामा नभएको पाइन्छ। यसबाट कर्ममा उपासनाको नियत नियम नभएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम्' एउटा सूत्रमात्र छ।

२८. प्रदानाधिकरण (सू.४३)

एकीकृत्य पृथग्वा स्याद्वायुप्राणानुचिन्तनम्।
तत्त्वाभेदात्तयोरेकीकरणेनाऽनुचिन्तनम्॥
अवस्थाभेदतोऽध्यात्ममधिदैवं पृथक् श्रुतेः।
प्रयोगभेदो राजादिगुणकेन्द्रप्रदानवत्॥

वायु र प्राणका विषयमा यिनलाई वायुरूपले अर्थात् एकरूपले चिन्तन गर्नु उचित हो ? अथवा पृथक्‌रूपले चिन्तन गर्नु उचित हो ?

भनेर संशय उत्पन्न भएको छ। यसमा प्राण र वायुको एकरूपबाट उपासना गर्नुपर्दछ, किनभने यी दुवै एकै तत्त्व हुन्। *'यः प्राणः स वायुः'* भनेर श्रुतिले पनि भनेको छ। अतः दुवै एउटै तत्त्व हुन् भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत प्रकट गर्दछन्।

सिद्धान्ती उपर्युक्त मतलाई अस्वीकार गर्दै आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन्। वायुलाई अधिदैवभावले र प्राणलाई अध्यात्मरूपले भिन्नाभिन्नै चिन्तन गर्नु उचिछ हुन्छ। *'इन्द्राय राज्ञे पुरोडाशमेकादशकपालमिन्द्रायाऽधिराजायेन्द्राय स्वराज्ञे'* भनेर श्रुतिले भनेको छ। इन्द्र देवता एउटा भए पनि राजाधिराज आदि गुणहरूका भेदले धेरैथरी भेद मानिन्छन्। त्यसैगरेर एउटै विद्यामा पनि वायु, प्राण आदि स्वरूपको अभेद भए पनि आध्यात्मिक, आधिदैविक र आधिभौतिक आदि अवस्थाका भेदले गर्दा गुणभेद उत्पन्न हुन्छ र प्रयोग भेद पनि हुन्छ। यसले चिन्तनमा पनि भिन्नता आउँछ। यही कुरा जैमिनिले पनि *'नाना वा देवता पृथग्ज्ञानात्'* भनेर जैमिनिसूत्रको सङ्कर्ष काण्डमा भन्नुभएको छ। अतः वायु तत्त्व एक भए तापनि गुण भेदले गर्दा वायु र प्राण भिन्नै हुन्। यिनको पृथक्रूपले नै चिन्तन गर्नु पर्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'प्रदानवदेव तदुक्तम्' एक सूत्र छ।

२९. लिङ्गभूयस्त्वाधिकरण (सू.४४-५२)

कर्मशेषाः स्वतन्त्रा वा मनश्चित्प्रमुखाग्नयः।
कर्मशेषाः प्रकरणाल्लिङ्ग त्वन्यार्थदर्शनम्॥
उन्नेयविधिगाल्लिङ्गादेव श्रुत्या च वाक्यतः।
बाध्यं प्रकरणं तस्मात् स्वतन्त्रं वह्निचिन्तनम्॥

मनश्चित् आदि अग्निहरूका विषयमा तिनीहरू कर्मशेष अर्थात् कर्माङ्ग हुन् ? अथवा स्वतन्त्र हुन् ? भन्ने संशय उत्पन्न भएपछि प्रकरणका आधारमा ती अग्निहरू कर्माङ्ग नै हुन्। लिङ्ग, प्रमाण चाहिँ अन्यार्थ दर्शनरूप हुन् आदि तर्क राख्तै मनश्चित् आदि अग्निहरू कर्माङ्ग हुन् र स्वतन्त्र होइनन् भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू मत राखेको छ।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि सिद्धान्ती त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। यस प्रसङ्गमा शब्दतः विधि उपलब्ध छैन। यसमा लिङ्, लोट् आदिको श्रवण छैन। तैपनि अर्थवादका बलले विधिको कल्पना गर्नुपर्दछ। फलका प्रतिपादक स्तावक वाक्यहरूको रात्रिसत्रन्यायले अधिकारीको समर्पणमा पर्यवसान हुने भएकोले यो ब्राह्मण विधिरूप हो। यसकारणले विध्युद्देशगत भएको हुँदा लिङ्ग प्रबल छ। किनभने *'ते हैते विद्याचित एव'* इति *'विद्यया हैवैते एवंविदश्चिता भवन्ति'* भनेर श्रुतिले कर्माङ्गत्वको व्यावृत्ति गरेको छ। यसै श्रूतिले स्वातन्त्र्यको विधान पनि गरेको छ। यसप्रकार श्रुति, लिङ्ग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्यान् आदिबाट प्रकरणको बाध गरेर स्वतन्त्र विद्यात्मकत्व मनश्चिदादिलाई मान्नु पर्दछ। अतः स्वतन्त्ररूपमा नै वह्निको चिन्तन गर्नु पर्दछ।

यस अधिकरणमा १. लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि, २. पूर्वविकल्पः प्रकरणात् स्यात् क्रिया मानसवत्, ३. अतिदेशाच्च, ४. विद्यैव तु निर्धारणात्, ५. दर्शनाच्च, ६. श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः, ७. अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववद्दृष्टश्च तदुक्तम्, ८. न सामान्यादप्युपलब्धेर्मृत्युवन्नहि लोकापत्तिः र ९. परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः, समेत ९ सूत्रहरू छन्।

३०. ऐकात्म्याधिकरण (सू.५३-५४)

आत्मा देहस्तदन्यो वा चैतन्यं मदशक्तिवत् ।
भूतमेलनजं देहे नान्यत्रात्मा वपुस्ततः ॥
भूतोपलब्धिर्भूतेभ्यो विभिन्ना विषयित्वतः ।
सैवात्मा भौतिकाद्देहादन्योऽसौ परलोकभाक् ॥

आत्माका विषयमा पञ्चमहाभूतले बनेको यो शरीर नै आत्मा हो ? अथवा शरीरभन्दा अतिरिक्त कुनै अर्को आत्मा छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा शरीरलाई नै आत्मा मान्ने पूर्वपक्ष चार्वाक शरीर बाहेक अरू कुनै आत्माको सत्ता छैन भनेर भन्दछन् । किनभने शरीर रहेमा नै मदशक्ति जस्तो पञ्चमहाभूतका संयोगबाट शरीरमा चैतन्यशक्ति उत्पन्न हुन्छ । शरीर नरहेमा चैतन्यशक्ति उत्पन्न हुँदैन । यसरी शरीरको अन्वय र व्यतिरेकबाट आत्माको उपलब्धि हुने हुँदा शरीरातिरिक्त आत्मा छैन भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

पूर्वपक्षी चार्वाक्को उपर्युक्त अनुसारको विचार आएपछि त्यसलाई खण्डन गर्दै आत्मा शरीरभन्दा भिन्नै भन्ने वेदान्तको सिद्धान्त भएको कुरा सिद्धान्ती अघि सार्दछन् । आत्मा पञ्चमहाभूतको सङ्घातभन्दा भिन्नै हो । आत्मा विषयी र शरीर विषय हो । विषय र विषयी एउटै हुनसक्तैनन् । यसमा चार्वाकले उठाएको *'शरीरसत्ते आत्मसत्ता, शरीराभावे आत्माभाव'* भन्ने अन्वय र व्यतिरेक लागू नभएर त्यसको प्रतिकूल *'आत्मासत्ते शरीरसत्ता आत्माभावे शरीराभावः'* भन्ने सिद्धान्त लागू हुन्छ । शरीरपात पछि पनि आत्माको पुण्य र पापका आधारमा स्वर्ग नरकको गमन हुने कुरा शास्त्रहरूमा वर्णित छ । यसैका आधारमा विधि र निषेधको विधान शास्त्रहरूले गरेका छन् । अतः भौतिक

देहभन्दा पृथक् चैतन्य आत्मा भएको कुरा सिद्ध हुन्छ। यो भनाइ दोषरहित छ।

यस अधिकरणमा १. एक आत्मनः शरीरे भावात् र २. व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वान्न तूपलब्धिवत् , समेत दुईओटा सूत्रहरू छन्।

३१. अङ्गावबद्धाधिकरण (सू.५५-५६)

उक्थादिधीः स्वशाखाङ्गेष्वेवान्यत्रापि वा भवेत्।
सान्निध्यात् स्वस्वशाखाङ्गेष्वेवासौ व्यवतिष्ठते॥
उक्थोद्गीथादिसामान्यं तत्तच्छब्दैः प्रतीयते।
श्रुत्या च सन्निधेर्बाधस्ततोऽन्यत्रापि यात्यसौ॥

उक्थका विषयमा *'ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत'* (छा.१।१।१) *'लोकेषु पञ्चविधं सामोपासीत'* (छा.२।२।१) *'उक्थउक्थमिति वै प्रजा वदन्ति तदिदमेवोक्थम्', 'इयमेव पृथिवी', 'अयं वाव लोक एषोऽग्निश्चितः'* आदि भनेर यसरी श्रुतिमा आएको अङ्गाश्रित उपासनामा उक्थशस्त्र आदि कर्माङ्गमा पृथिव्यादिदृष्टिको ऐतरेय उपनिषद्मा श्रवण छ। उक्थको त कौषीतकी अरू शाखाहरूमा पनि विधान छ। यहाँ उक्थादिको विधि स्वशाखाका लागिमात्रै हो ? अथवा अन्यत्र पनि विधान हुन्छ ? भन्ने संशय उत्पन्न भएको छ।

पूर्वपक्षी सन्निधिकाकारण स्वशाखामा मात्रै उसको अवस्थान हुन्छ, अरू शाखामा हुँदैन भन्दछन्। किनभने आफ्ना आफ्ना शाखाहरूमा रहेका उद्गीथादिमा नै विद्याहरूको विधान गरिन्छ। सन्निधिका कारण *'उद्गीथमुपासीत'* (छा.१।१।१) भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः स्वशाखामा नै त्यसको अवस्थान हुन्छ, अन्यत्र हुँदैन।

यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती सबै शाखाहरूमा विधान हुने

कुरा बताउँछन्। किनभने मुख्य वृत्तिका कारण उक्थशब्द सबै शाखाहरूमा उक्त उक्थसामान्यको बोधन हुन्छ। यसैकारण उक्थको श्रुतिबाट सबै शाखाहरूमा विद्यमान उक्थशस्त्र उपासनाको नै अनुवृत्ति गर्दछ। यसमा श्रुतिसन्निधिको अपेक्षा बलवती हुन्छ। अर्थात् जसरी आश्रय कर्मका अङ्गको सर्वत्र अनुवृत्ति हुन्छ, त्यसैगरेर आश्रित उपासनाको पनि सर्वत्र अनुवृत्ति हुन्छ। अतः उक्थबुद्धि स्वशाखामा मात्र नभएर अरू शाखाहरूमा पनि अनुगत हुन्छ भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. अङ्गावबद्धस्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम् र २. मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

३२. भूमज्यायस्त्वाधिकरण (सू.५७)

ध्येयो वैश्वानरांशोऽपि ध्यातव्यः कृत्स्न एव वा।
अंशेषूपास्तिफलयोरुक्तेरस्त्यंशधीरपि॥
उपक्रमावसानाभ्यां समस्तस्यैव चिन्तनम्।
अंशोपास्तिफले स्तुत्यै प्रत्येकोपास्तिनिन्दनात्॥

वैश्वानरका विषयमा वैश्वानरको उपासना समस्तरूपमा गर्ने हो? अथवा व्यस्तरूपमा गर्ने हो? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा समस्त र व्यस्त दुवैरूपमा गर्नुपर्छ भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्। उपक्रम र उपसंहारबाट समस्तको उपासना शास्त्रहरूमा विवक्षित देखिन्छ। यसको परिहार गर्दै व्यस्त उपासनाका सम्बन्धमा *'मूर्धा ते व्यपतिष्यत्'* (छा.५।१२।२) भनेर श्रुतिले भनेको भन्दै यदि कहीं उल्लेख भएको भए तापनि त्यो अर्थवाद मात्र हो। अतः वैश्वानरको उपासना समस्तमा नै गर्नुपर्दछ, व्यस्तमा गर्नु हुँदैन भनेर सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त स्थापित गर्दछन्।

यस अधिकरणमा 'भूम्नः क्रतुवज्ज्यायस्त्वं तथा हि दर्शयति' सूत्रमात्र छ ।

३३. शब्दादिभेदाधिकरण (सू.५८)

न भिन्ना उत भिद्यन्ते शाण्डिल्यदहरादयः ।
समस्तोपासनश्रैष्ठ्याद् ब्रह्मैक्यादप्यभिन्नता ॥
कृत्स्नोपास्तेरशक्यत्वाद् गुणैर्ब्रह्म पृथक् पृथक् ।
दहरादीनि भिद्यन्ते पृथक्पृथगुपक्रमात् ॥

उपासनाका विषयमा शाण्डिल्यविद्या, दहरविद्या आदि उपासनाहरू भिन्नाभिन्नै हुन् ? अथवा एउटै हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा छान्दोग्यमा शाण्डिल्यविद्या र मधुविद्या समेतको उपासनाको पाठ आएको छ । त्यसैगरेर अरू उपनिषद्हरूमा पनि विभिन्न विद्याहरूको उपासनाको कुरा आएको छ । अतः यी सबैमा समस्तोपासना नै श्रेष्ठ मानिएको छ । फेरि यसमा ब्रह्मको ऐक्य भएको हुँदा सबै उपासनाहरू भिन्न नभएर अभिन्न हुन् भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन् ।

पूर्वपक्षीको पक्षलाई परिहार गर्दै अनन्तविद्याहरूको एकीकरण गरेर उपासना गर्न सर्वथा सकिँदैन भनेर सिद्धान्ती भन्दछन् । त्यसकारण विद्यालाई भेदरूपमा नै उपासना गर्नु उचित हुन्छ । गुणभेदबाट ब्रह्ममा पनि भेद हुन सक्तछ । उपक्रम र उपसंहारबाट विद्याको ज्ञान हुन सक्तछ, तैपनि विद्या अनेक छन् । अतः शाण्डिल्यविद्या आदिको उपासना समस्तरूपमा हुन सक्तैन र वेद्य एउटै हो तापनि गुणकथनका कारण ब्रह्ममा पनि भेद देखिन्छ ।

श्रुतिहरूमा विद्याहरूको अलग अलग उपक्रम देखिएको हुँदा पनि दहरादि उपासनाहरू भिन्नाभिन्नै हुन्, अभिन्न होइनन् भन्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'नाना शब्दादिभेदात्' भन्ने एउटामात्र सूत्र छ ।

३४. विकल्पाधिकरण (सू.५९)

अहङ्ग्रहेष्वनियमो विकल्पानियमोऽथवा ।
नियामकस्याभावेन याथाकाम्यं प्रतीयताम् ॥
ईशसाक्षात्कृतेस्त्वेकविद्ययैव प्रसिद्धितः ।
अन्यानर्थक्यविक्षेपौ विकल्पस्य नियामकौ ॥

अहङ्ग्रहोपासना समेतका विषयमा विद्यामा भेद सिद्ध भएपछि अब यी विद्याहरूको उपासनामा सन्देह उत्पन्न हुन्छ । अहङ्ग्रह उपासनामा कुनै नियम छ ? अथवा छैन ? उपासना समुच्चय हो अथवा विकल्प हो ?

शाण्डिल्यविद्या आदि अहङ्ग्रह उपासनाहरूमा कुनै पनि नियामक नरहने हुँदा इच्छा अनुसार एक, दुई या अनेक उपासनाहरू गर्नु उपयुक्त हुन्छ । विकल्पले उपासना नियमको कुनै प्रमाण छैन । अतः इच्छा अनुसार समुच्चयमा अहङ्ग्रहोपासना गर्नु पर्दछ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू मत राखेका छन् ।

यसपछि सिद्धान्ती पूर्वपक्षीसँग असहमत हुँदै आफ्नू मत यसरी राख्तछन् । विद्याहरूमा विकल्प नै युक्त छ, समुच्चय युक्त छैन । किनभने यसमा समान फल देखिन्छ । उपासनाको मुख्य उद्देश्य उपास्यको साक्षात्कार गर्नु हो, यही नै फल हो । एउटा नै उपासनाबाट उपास्य ईश्वर साक्षात्कार भएपछि अरू उपासनाहरू निरर्थक छन् । समुच्चयबाट उपास्यको साक्षात्कार हुन असम्भव

हुन्छ। यसमा श्रुतिले नियम पनि दिएको छ। *'यस्य स्यादद्धा न विचिकित्सास्ति'* (छा.३।१४।४) अर्थात् जुन उपासकलाई उपास्यको साक्षात्कार भएपछि कुनै सन्देह हुँदैन। *'देवो भूत्वा देवानप्येति'* (बृ.४।१।२) अर्थात् देवता भएर शरीरपातपछि देवतामा नै मिल्दछ। इत्यादि श्रुतिहरूका साथै स्मृतिले पनि *'सदा तद्भावभावितः'* भनेको छ। अतः उपासनामा विकल्प छ, समुच्चय वा यथाकाम उपासना उपयुक्त छैन।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्' एकमात्र सूत्र छ।

३५. काम्याधिकरण (सू.६०)

प्रतीकेषु विकल्पः स्याद्याथाकाम्येन वा मतिः।
अहङ्ग्रहेष्विवैतेषु साक्षात्कृत्यै विकल्पनम्॥
देवो भूत्वेतिवन्नात्र काचित्साक्षात्कृतौ मितिः।
याथाकाम्यमतोऽमीषां समुच्चयविकल्पयोः॥

उपासनाहरू दुई प्रकारका अर्थात् अहङ्ग्रह र प्रतीक छन्। आत्माको सगुण उपासना अहङ्ग्रहोपासना हो, जसको बारेमा अगाडि चतुर्थ अध्यायमा उल्लेख गरिनेछ। अनात्म वस्तुमा देवतादृष्टि राखेर संस्कारद्वारा उपासना गर्नु प्रतीक उपासना हो। यस प्रकृत प्रतीक उपासनामा विकल्प मात्र छ ? अथवा समुच्चय पनि छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि ३४ औँ अधिकरणमा सिद्धान्तीले भनेजस्तै प्रतीक उपासनामा पनि अहङ्ग्रहोपासना सरह विकल्पमात्रै छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू मत राखेका छन्। यसमा सिद्धान्ती अहङ्ग्रहोपासनाजस्तो नभएर फरक उपासना हुने मत राख्तछन्। किनभने अहङ्ग्रहोपासनामा *'देवो भूत्वा देवानप्येति'* (बृ.४।१।२) अर्थात्

देवता भएर देवतामा नै मिल्दछ भन्ने श्रुतिवाक्य नै साक्षात्कारका लागि प्रत्यक्ष प्रमाण हो। तर प्रतीकोपासनामा भने केही प्रमाण छैन। अतः प्रतीक उपासनामा इच्छा अनुसार विकल्प अथवा समुच्चय जुनसुकै पनि हुनसक्तछ।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'काम्यास्तु कथाकामं समुच्चीयेरन्न वा पूर्वहेत्वभावात्' भन्ने एक सूत्रमात्र छ।

३६. यथाश्रयभावाधिकरण (सू.६१-६६)

लौकिक र कर्माङ्गको भेदले प्रतीक दुई प्रकारको हुन्छ। लौकिक प्रतीकका सम्बन्धमा माथि नै उल्लेख गरिसकिएको छ। अब यस अधिकरणमा भने कर्माश्रित प्रतीकोपासनाका बारेमा विचार गरिनेछ।

कर्माश्रित प्रतीकोपासनाको समुच्चय हुन्छ ? अथवा यसमा कुनै नियम छैन ? भन्ने संशय आएपछि पूर्वपक्षी समुच्चय हुन्छ भन्दछन्। किनभने कर्माङ्गहरूको समुच्चय हुने भएपछि कर्माङ्गाश्रित प्रतीकोपासनाको पनि समुच्चय स्वतः हुने देखिन्छ। यसरी पूर्वपक्ष प्राप्त भएपछि त्यसको खण्डन गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्। *'ग्रहं वा गृहीत्वाचमसं वोन्नीय स्तोत्रमुपाकरोति स्तोत्रमनुशंसति प्रस्तोतः साम गाय होतरेतद्यज'* इत्यादि श्रुतिवाक्यमा जसरी ग्रह, स्तोत्र र शंसनको नियमपूर्वक पौर्वापर्य्यरूपबाट सहभाव सुनिन्छ, त्यसैगरेर उपासनामा सुनिदैन। अतः कर्माश्रित प्रतीकोपासनामा विकल्प अथवा समुच्चय इच्छा अनुसार जुनसुकै पनि गर्न सकिन्छ।

उपर्युक्त अधिकरणमा ६ ओटा सूत्रहरू छन्। १. अङ्गेषु यथाश्रयभाव, २. शिष्टेश्च, ३. समाहारात्, ४. गुणसाधारण्यश्रुतेश्च, ५. न वा तत्सहभावाश्रुतेः र ६. दर्शनाच्च।

❀

ब्रह्मसूत्र
तेस्रो अध्यायको
चौथो पाद

(यस पादमा पुरुषार्थदेखि मुक्तिफल सहित १७ अधिकरणहरू छन्. यसमा निर्गुणविद्याका अन्तरङ्ग र बहिरङ्गसाधनहरूको विचार गरिएको छ)

१. पुरुषार्थाधिकरण (सू.१–१७)

क्रत्वर्थमात्मविज्ञानं स्वतन्त्रं वात्मनो यतः ।
देहातिरेकमज्ञात्वा न कुर्यात् क्रतुगं ततः ॥
नाऽद्वैतधीः कर्महेतुर्हन्ति प्रत्युत कर्म सा ।
आचारो लोकसङ्ग्राही स्वतन्त्रा ब्रह्मधीस्ततः ॥

आत्मज्ञान क्रत्वर्थ अर्थात् कर्माङ्ग हो अथवा स्वतन्त्र हो भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा आत्मज्ञान कर्मको अङ्ग हो भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्। किनभने 'देहभन्दा अतिरिक्त आत्मा छ' भन्ने ज्ञान नभएका कसैले पनि यज्ञ गर्दैन। यसैकारणले नै आत्मज्ञान कर्माङ्ग हो। यसको प्रत्युत्तरमा आत्मज्ञान कर्मको अङ्ग होइन बरू कर्मको विरोधी हो भनेर सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त राख्तछन्। श्रुतिले

पनि भनेको छ – *'एतद्धस्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोकः'* (बृ.४।४।२२) जनक आदि तत्त्वज्ञानीहरूको आचार लोकसङ्ग्रहका लागि हो। यसबाट कर्मलाई ज्ञानको जनक भन्न मिल्दैन। अतः आत्मज्ञान स्वतन्त्र पुरुषार्थ हो। कर्मको अङ्ग होइन भन्ने सिद्धान्त स्थापित भयो।

उपर्युक्त अधिकरणमा निम्न अनुसारका सूत्रहरू समाविष्ट छन्। १. पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः, २. शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथाऽन्येष्विति जैमिनिः, ३. आचारदर्शनात्, ४. तच्छ्रुतेः, ५. समन्वारम्भणात्, ६. तद्वतो विधानात्, ७. नियमाच्च, ८. अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात्, ९. तुल्यं तु दर्शनम्, १०. असार्वत्रिकी, ११. विभागःशतवत् , १२. अध्ययनमात्रवतः, १३. नाविशेषात्, १४. स्तुतयेऽनुमतिर्वा, १५. कामकारेण चैके, १६. उपमर्दं च र १७. ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि।

२. परामर्शाधिकरण (सू.१८–२०)

नास्त्यूर्ध्वरेताः किं वास्ति नास्त्यसावविधानतः।
वीरघातो विधेः क्लृप्तावन्धपङ्ग्वादिगा स्मृतिः॥
अस्त्यपूर्वविधेः क्लृप्तिर्वीरहानग्निको गृही।
अन्धादेः पृथगुक्तत्वात् स्वस्थानां श्रूयते विधिः॥

ऊर्ध्वरेता आश्रम हो अथवा होइन ? भन्ने संशय आएको छ। यसमा पूर्वपक्षी होइन भन्दछन्। किनभने यसका लागि विधिवाक्य छैन। *'वीरहा वा एष देवानाम्'* इत्यादि श्रुतिमा गृहस्थाश्रमको मात्र विधान छ। स्मृतिहरूमा कहीं कहीं संन्यासाश्रम अन्धा र पङ्गु आदि व्यक्तिहरूलाई मात्र हो भनिएको छ। अतः

ऊर्ध्वरेता कुनै आश्रम होइन ।

पूर्वपक्षीको कुरामा असहमत हुँदै सिद्धान्ती ऊर्ध्वरेता आश्रम हो भन्दछन् । यद्यपि सोझै विधि छैन । तैपनि अपूर्वविधिको कल्पना गर्न सकिन्छ । *'वीरहा'* इत्यादि वाक्य आहिताग्नि गृहस्थका लागि हो । अन्धा, पङ्गुआदिका लागि भने पृथक् विधि छ । स्वस्थ पुरुषका लागि संन्यास आश्रमको विधान स्पष्ट छ । अनि ऊर्ध्वरेताका लागि ऊर्ध्वरेतानामक छुट्टै आश्रम भएको कुरा स्पष्ट नै छ ।

लोककाम्याश्रमी ब्रह्मनिष्ठामर्हति वा न वा ।
यथावकाशं ब्रह्मैव ज्ञातुमर्हत्यवारणात् ॥
अनन्यचित्तता ब्रह्मनिष्ठासौ कर्मठे कथम् ।
कर्मत्यागी ततो ब्रह्मनिष्ठामर्हति नेतरः ॥

लोकको अर्थात् पुण्यलोकको इच्छा राख्नेले ब्रह्मज्ञान गर्न सक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा पूर्वपक्षीले पुण्यलोकको अभिलाषा गर्नेले पनि ब्रह्मज्ञान गर्न सक्तछ । किनभने यसको निषेध कहीँ पनि गरिएको छैन भनेपछि उत्तरपक्षीले ब्रह्मनिष्ठाका अधिकारी कर्मीहरू हुनसक्तैनन् भनेका छन् । किनभने अनन्यचित्ततारूप ब्रह्मनिष्ठा कर्मीमा हुनसक्तैन । अतः कर्मत्यागी नै ब्रह्मनिष्ठाका अधिकारी हुन् । यीदेखि बाहेक अरू कोही पनि ब्रह्मनिष्ठाको अधिकारी हुनसक्तैन ।

यस अधिकरणमा जम्मा तीन सूत्रहरू छन् । ती सूत्रहरू हुन्– १. परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि, २. अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः र ३. विधिर्वा धारणात् ।

३. स्तुतिमात्राधिकरण (सू.२१-२२)

स्तोत्रं रसतमत्वादि ध्येयं वा गुणवर्णनात् ।
जुहूरादित्य इत्यादाविव कर्माङ्गसंस्कृतिः ॥
भिन्नप्रकरणस्थत्वान्नाङ्गविध्येकवाक्यता ।
उपासीतेति विध्युक्तेर्ध्येयं रसतमादिकम् ॥

'स एष रसानां रसतमः परमः पराध्योऽष्टमो यदुद्गीथः' (छा.१।१।३) *'इयमेवर्गग्निः साम'* (छा.१।६।१) इत्यादि श्रुतिहरूद्वारा उद्गीथावयव ॐकारमा कथित रसतमत्व आदि गुणहरू स्तुतिका लागि हुन् ? अथवा ध्यानका लागि हुन् ? भन्ने सन्देह आएकोमा पूर्वपक्षी रसतमत्व आदि गुणहरू ॐकारका स्तुतिका लागि हुन्, ध्यानका लागि होइनन् भन्दछन् । किनभने *'इयमेव जुहूरादित्यः कूर्मः स्वर्गो लोक आहवनीयः'* इत्यादि श्रुतिमा कर्माङ्ग जुहू आदिको आदित्यरूपले स्तुति देखाइएको छ । अतः रसतमत्व आदि गुणहरूबाट ॐकारको नै स्तुति गरिएको हो । यही सिद्ध हुन्छ ।

पूर्वपक्षीको विचारलाई अस्वीकार गर्दै सिद्धान्ती रसतमत्व आदिको ध्यान नै अभीप्सित देखिन्छ । पूर्वपक्षीले दिएको दृष्टान्त विषम हो । किनभने जुहू विधिका प्रकरणमा पठित भएको हुँदा *'जुहूरादित्यः'* इत्यादिको कुनै सम्बन्ध छैन । तर रसतमत्व आदिभने उपनिषद्मा पठित छ । अतः तिनको कर्मप्रकरणपठित उद्गीथ-विधिका वाक्यका साथ एकवाक्यता नभएको कारण ती रसमयत्व आदि स्तावक होइनन् । तर *'ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुमासीत'* यस सन्निहित विधिबाट एकवाक्यता भएको कारण रसमयत्व आदि ध्यानपरक हुन्, स्तुतिपरक होइनन् भन्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ ।

यस अधिकरणमा १. स्तुतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् र २. भावशब्दाच्च भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

४. पारिप्लवाधिकरण (सू.२३–२४)

पारिप्लवार्थमाख्यानं किं वा विद्यास्तुतिः स्तुतेः।
ज्यायोऽनुष्ठानशेषत्वं तेन पारिप्लवार्थता ॥
मनुर्वैवस्वतो राजेत्येवं तत्र विशेषणात्।
अत्र विद्यैकवाक्यत्वभावात् विद्यास्तुतिर्भवेत् ॥

पारिप्लवका विषयमा *'अथ ह याज्ञवल्क्यस्य द्वे भार्ये बभूवतुर्मैत्रेयी च कात्यायनी च.'* (बृ.४।५।१) *'प्रतर्दनो ह वै दैवोदासिरिन्द्रस्य प्रियं धामोपजगाम.'* (कौषी. ३।१) *'जानश्रुतिर्हि पौत्रायणः श्रद्धादेयो बहुदायी बहुपाक्य : आस'* (छा.४।१।१) इत्यादि वेदान्तपठित आख्यानहरूमा सन्देह भएको छ। ती आख्यानहरू पारिप्लव अर्थात् अश्वमेध यज्ञमा पुत्रादि परिवारयुक्त राजाका लागि कथाहरू भन्नु हो ? अथवा विद्याको स्तुति हो ?

यसमा *'पारिप्लवमाचक्षीत'* भन्ने उपक्रमपछि *'मनुर्वैवस्वतो राजा'* भन्ने आएको हुँदा यी औपनिषद् कथाहरू अनुष्ठानका लागि नै हुन् भन्न सकिन्छ। अतः पारिप्लव आख्यानहरू अनुष्ठानका लागि हुन् विद्याका स्तुतिका लागि होइनन् भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्।

यसरी पूर्वपक्षीको पक्ष आएपछि सिद्धान्ती त्यसको परिहार गर्दै आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन्। मैत्रेयी ब्राह्मणमा आएको *'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः'* (बृ.४।५।६) इत्यादि विद्याका साथ

एकवाक्यता देखिन्छ। प्रातर्दन ब्राह्मणमा पनि *'प्राणोऽस्मि प्रज्ञात्मा'* इत्यादि विद्याका साथ एकवाक्यता देखिन्छ। त्यसैगरेर *'जानश्रुतिः'* यस आख्यानमा पनि *'वायुर्वाव संवर्गः'* (छा.४।३।१) इत्यादि विद्याहरूसँग एकवाक्यता देखिन्छ। जस्तै - *'स आत्मनो वपामुदखिदत्'* इत्यादि कर्मश्रुतिमा आएका आख्यानहरू समीपवर्ती विधिका स्तुतिका लागि हुन्। त्यसैगरेर माथि सन्देहमा र पूर्वपक्षमा आएका श्रुतिगत आख्यानहरू पनि समीपवर्ती विद्याका स्तुतिका लागि नै हुन्। अतः श्रुतिमा आएका आख्यानहरू विद्याका स्तुतिका लागि हुन्, पारिप्लव नामक कर्मका लागि होइनन् भन्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् र २. तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् , भन्ने सूत्रसमेत दुई सूत्रहरू छन्।

५. अग्नीन्धनाद्यधिकरण (सू.२५)

आत्मबोधः फले कर्मापेक्षो नो वा ह्यपेक्षते।
अङ्गिनोऽङ्गेष्वपेक्षायाः प्रयाजादिषु दर्शनात्॥
अविद्यातमसोर्ध्वस्तौ दृष्टं हि ज्ञानदीपयोः।
नैरपेक्ष्यं ततोऽत्रापि विद्याकर्मानपेक्षिणी॥

मोक्षका लागि कर्मको अपेक्षाका विषयमा के आत्मज्ञानले मोक्षका लागि कर्मको अपेक्षा राख्तछ ? अथवा अपेक्षा राख्तैन ? भन्ने सन्देहमा कर्मको अपेक्षा राख्तछ भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्। किनभने जुन अङ्गी हुन्छ त्यसले अङ्गको अपेक्षा राख्तछ। यो कुरा प्रयाजादिमा देखिन्छ। यसको प्रत्युत्तरमा सिद्धान्ती आत्मज्ञानले मोक्षका लागि कर्मको अपेक्षा राख्तैन भन्दछन्। किनभने अन्धकारको

नाशमा दीपकले अन्धकारको अपेक्षा नराखे जस्तै आत्मज्ञानले कर्मको अपेक्षा राख्तैन। अतः मोक्षका लागि विद्या अर्थात् ज्ञान निरपेक्ष कारण हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा' नामक एउटा सूत्र छ।

६. सर्वापेक्षाधिकरण (सू.२६-२७)

उत्पत्तावनपेक्षेयमुत कर्माण्यपेक्षते।
फले यथानपेक्षैवमुत्पत्तावनपेक्षता॥
यज्ञशान्त्यादिसापेक्षं विद्याजन्म श्रुतिद्वयात्।
हलेऽनपेक्षितोऽप्यश्वो रथे यद्वदपेक्ष्यते॥

ब्रह्मज्ञानका उत्पत्तिका विषयमा त्यसका लागि के आश्रमादि कर्मको अपेक्षा रहन्छ ? अथवा रहँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी अपेक्षा रहँदैन भन्दछन्। किनभने जस्तै ब्रह्मविद्या आफ्नो फलको उत्पादनमा कर्मको अपेक्षा राख्तैन, त्यसैगरेर आफ्नू उत्पत्तिमा पनि कर्मको अपेक्षा गर्दैन। नभए यसमा अर्धजरतीय दोष लाग्न सक्तछ।

पूर्वपक्षीको मतलाई अस्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। उत्पन्न भएको विद्या अर्थात् ज्ञान ब्रह्मप्राप्तिका लागि अर्थात् फलसिद्धिका लागि अर्काको अपेक्षा नराख्ने कुरा सत्य हो। किनभने *'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन'* (बृ.४।४।२२) भनेर श्रुतिले यज्ञादिलाई विद्या अर्थात् ज्ञानप्राप्तिको साधनका रूपमा देखाएको छ। विविदिषाका साथ यी यज्ञादिको संयोग हुने हुँदा विद्याको उत्पत्तिमा

सहयोगी हुने देखिन्छ । *'अथ यद्यज्ञ इत्याचक्षते ब्रह्मचर्यमेव तत्.'* (छा.८।५।१) भनेर श्रुतिले यज्ञको फल ब्रह्मचर्यवान्लाई नै प्राप्त हुन्छ भनेको हुँदा यज्ञहरू पनि विद्याका साधन देखिन्छन् । त्यसैगरेर शमदमादिलाई पनि विद्याका साधन मानिएका छन् । जस्तै *'तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वात्मनेवात्मानं पश्यति.'* (बृ.४।४।२३) यसरी विद्याका साथ संयोग हुनाले शमादि विद्याका अन्तरङ्ग साधन हुन् र विविदिषाका साथमा संयोग भएका कारण यज्ञ आदि विद्याका बहिरङ्ग साधन हुन् ।

उपर्युक्त अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन् । जस्तै – १. सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् र २. शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्त-दङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वात् ।

७. सर्वान्नानुमत्यधिकरण (सू.२८-३१)

सर्वांशनविधिः प्राणविदोऽनुज्ञाऽथवाऽऽपदि ।
अपूर्वत्वेन सर्वान्नभुक्तिर्ध्यातुर्विधीयते ॥
श्वाद्यन्नभोजनाशक्तेः शास्त्राच्चाऽभोज्यवारणम् ।
आपदि प्राणरक्षार्थमेवानुज्ञायतेऽखिलम् ॥

भक्षणका विषयमा *'न ह वा एवंविदि किञ्चनानन्नं भवति'* (छा.५।२।१) र *'न ह वा अस्यानन्नं जग्धं भवति नानन्नं प्रतिगृहीतम्'* (बृ.६।१।१४) भनेर श्रुतिले सर्वान्नको भक्षणको कुरा गरेको छ । यो विद्याको अङ्गरूपले विधान गरिएको हो ? अथवा स्तुति अर्थात् अर्थवादका रूपमा मात्रै आएको हो ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएको छ । यसमा *'न ह वा एवंविदि किञ्चनाऽनन्नं भवति'* भनेर श्रुतिले प्राणोपासकका लागि सर्वान्न भक्षणको विधान गरेको हो भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू मत राखेका छन् ।

पूर्वपक्षीको विचारसँग असहमत हुँदै सिद्धान्ती आफ्नू विचार यसरी राख्तछन्। श्रुतिले प्राणनाश हुनलागेको महान् सङ्कष्टका समयमा मात्रै प्राणरक्षार्थ सबैथरी अन्नभक्षणको अनुज्ञा गरेको छ। सामान्य अवस्थामा सर्वभक्षणको अनुज्ञा श्रुतिबाट विहित देखिँदैन। जस्तै – *'सुरापाः कृमयो भवन्त्यभक्ष्यभक्षणात्'* अर्थात् अभक्ष रक्सी भक्षण गर्नेहरू कीरा हुन्छन्। श्रुतिले सर्वभक्षणको निषेध गरेको देखिन्छ। अतः प्राणोपासकका लागि पनि श्रुतिको *'न ह वा एवं विदि'* (छा.५।२।१) भन्ने वचन अर्थात् स्तुति अर्थवाद हो, तर विधि होइन। यही नै अन्तिम सिद्धान्त हो।

यस अधिकरणमा १. सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् , २. अबाधाच्च, ३. अपि च स्मर्यते र ४. शब्दश्चातोऽकामकारे, समेत चार सूत्रहरू छन्।

८. आश्रमकर्माधिकरण (सू.३२-३५)

विद्यार्थमाश्रमार्थं च द्विः प्रयोगोऽथवा सकृत्।
प्रयोजनविभेदेन प्रयोगोऽपि विभिद्यते ॥
श्राद्धार्थभुक्त्या तृप्तिः स्याद्विद्यार्थेनाश्रमस्तथा।
अनित्यनित्यसंयोग उक्तिभ्यां खादिरे मतः ॥

आश्रमकर्मका विषयमा माथि अधिकरण ६ मा आएको *'सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्'* (ब्र.सू.३।४।२६) मा आएको आश्रमकर्म विद्याको साधन भएको कुरा सिद्ध भइसकेको छ। तर केवल आश्रमकर्महरूमा रहेको र विद्याको कामना नगर्ने असुमुक्षुले आश्रम कर्मको अनुष्ठान गर्नु हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? अर्थात् विद्याका लागि र आश्रमका लागि समेत दुईपटक कर्मको अनुष्ठान गर्ने हो ?

अथवा एक पटक नै अनुष्ठान गर्ने हो ? भन्ने कुरामा सन्देह पैदा भएको छ ।

यसमा पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन् । *'तमेतं वेदानुवचनेन ब्रह्मणा विविदिषन्ति'* (बृ.४।४।२२) इत्यादि श्रुतिवचनबाट आश्रमकर्महरू विद्याका साधनका रूपमा विहित छन् । अतः विद्याको इच्छा नगर्ने र अरू नै फलको कामना गर्नेले नित्य कर्मको अनुष्ठान गर्नु आवश्यक देखिँदैन । यदि कर्मीहरूले पनि नित्य कर्मको अनुष्ठान गर्ने हो भने त नित्य कर्म विद्याको साधन हुँदैन । किनभने नित्य र अनित्यका संयोगको विरोध देखिन्छ । त्यसकारण प्रयोजनको भेद भएपछि प्रयोगको पनि भेद हुनुपर्दछ । अर्थात् कर्मको दुईपटक अनुष्ठान हुनुपर्दछ ।

सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको उपर्युक्त विचारसँग असहमत हुँदै आफ्नू विचार निम्न अनुसार राख्तछन् । आश्रममात्रनिष्ठ अमुमुक्षुका लागि पनि नित्य कर्म कर्तव्यभित्र नै पर्दछ । किनभने *'यावज्जीव-मग्निहोत्रं जुहोति'* भन्ने श्रुतिवचन पनि छ । विद्याको उत्पादनमा सहकारी रूपबाट अर्थात् चित्तशुद्धिद्वारा कर्म कारण हुन्छ । अतः विद्याङ्ग भएको हुँदा यज्ञादिलाई श्रुतिले विधान गरेको हो । कर्मको एकपटक मात्रै अनुष्ठान गरे पुग्छ । जसरी श्राद्धका लागिका भोजनले श्राद्ध गरिन्छ र तृप्ति पनि दिन्छ । त्यसैगरेर विद्याका लागि अनुष्ठित कर्म आश्रमका लागि पनि हुन्छ । *'खादिरो यूपो भवति' 'खादिरं वीर्यकामस्य यूपं कुर्वीत'* इत्यादिमा नित्यत्व र काम्यत्व दुवै स्वीकृत छ । यसैकारण कर्मको अनुष्ठान एक पटकमात्रै गरे हुन्छ । दुई पटक गरिरहनु आवश्यक छैन ।

उक्त अधिकरणमा ४ ओटा सूत्रहरू छन् । जस्तै १. विहितत्वा-च्चाश्रमकर्मापि, २. सहकारित्वेन, ३. सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् र ४. अनभिभवं च दर्शयति ।

९. विधुराधिकरण (सू.३६–३९)

नास्त्यनाश्रमिणो ज्ञानमस्ति वा नैव विद्यते ।
धीशुद्ध्यर्थाश्रमित्वस्य ज्ञानहेतोरभावतः ॥
अस्त्येव सर्वसम्बन्धिजपादेश्चित्तशुद्धितः ।
श्रुता हि विद्या रैक्वादेराश्रमे त्वतिशुद्धता ॥

अनाश्रमीका विषयमा त्यस्ता पुरुषको ज्ञानमा अधिकार छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह भएपछि पूर्वपक्षी अनाश्रमी पुरुषलाई ज्ञानमा अधिकार नभएको कुरा बताउँछन् । किनभने अनाश्रमी पुरुषको चित्तको शुद्धि हुँदैन । यस सम्बन्धमा श्रुति र स्मृतिको प्रमाण प्रस्तुत गर्दै अनाश्रमी रैक्व र वाचक्नवी गार्गी आदि ब्रह्मज्ञानीहरूको उदाहरण सिद्धान्ती प्रस्तुत गर्दछन् । त्यसैगरेर अनाश्रमी संवर्त महायोगी भएको कुरा इतिहासबाट थाहा हुन्छ । पूर्व जन्महरूमा गरेका आश्रमकर्महरूको अनुष्ठानबाट पनि विद्याको अनुग्रह हुनसक्तछ *'अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्'* (गी.६।४५) अतः अनाश्रमी र विधुर आदिको विद्यामा अधिकार हुन्छ तापनि अनाश्रमित्वका अपेक्षा आश्रमित्व श्रेष्ठ हो । आश्रमबाट चाँडै विद्या प्राप्त हुन्छ । श्रुतिले भनेको पनि छ – *'तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च'* (बृ.४।४।९) त्यसैगरेर स्मृतिले पनि भनेको छ – *'अनाश्रमी न तिष्ठेत दिनमेकमपि द्विजः, संवत्सरमनाश्रमी स्थित्वा कृच्छ्रमेकं चरेत्.'*

यस अधिकरणमा चारओटा सूत्रहरू छन् – १. अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः, २. अपि च स्मर्यते, ३. विशेषानुग्रहश्च र ४. अतस्त्वि-तरज्ज्यायो लिङ्गाच्च ।

१०. तद्भूताधिकरण (सू.४०)

अवरोहोऽस्त्याश्रमाणां न वा रागात् स विद्यते ।
पूर्वधर्मश्रद्धया वा यथारोहस्तथैच्छिकः ॥
रागस्यातिनिषिद्धत्वाद्विहितस्यैव धर्मतः ।
आरोहनियमोक्त्यादेर्नावरोहऽस्त्यशास्त्रतः ॥

आश्रमबाट हुने प्रच्युतिका विषयमा संन्यास आश्रममा पुगेका पुरुषको कुनै पनि कारणले त्यहाँबाट प्रच्युति हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? अर्थात् अवरोह हुन सक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने सन्देह आएकोमा ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ र गृहस्थाश्रममा वर्णन गरिएका यागादि कर्मधर्महरू सुखपूर्वक अनुष्ठेय हुन् भन्ने भावनाले अर्थात् रागले फेरि तिनैको अनुष्ठान गर्ने इच्छाले प्रच्युति अर्थात् अवरोह पनि हुनसक्तछ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू मत राखेपछि सिद्धान्ती त्यसको खण्डन गर्दै आफ्नू सिद्धान्त यसरी राख्तछन्। जसले तद्भूत अर्थात् ऊर्ध्वरेताभाव प्राप्त गर्दछ, उसको कुनै पनि हालतमा अतद्भाव अर्थात् पतन हुँदैन। किनभने – *'ब्रह्मचर्य समाप्य गृही भवेत्'* अनि *'ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्'* (जा.४) भनेर श्रुतिले ब्रह्मचर्य आश्रमबाट गृहस्थाश्रममा प्रवेश गरोस् वा ब्रह्मचर्य आश्रमबाट सोझै संन्यास आश्रममा प्रवेश गरोस् भनेर आरोहको विधान गरिएको छ भने श्रुतिले अवरोहणको विधान गरेको छैन। अतः संन्यास आश्रमबाट अशास्त्रीय अवरोहण हुनसक्तैन।

यस अधिकरणमा 'तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमातद्रूपाभावेभ्यः' भन्ने एउटा सूत्रमात्र छ।

११. अधिकाराधिकरण (सू.४१-४२)

भ्रष्टोर्ध्वरेतसो नास्ति प्रायश्चित्तमथास्ति वा ।
अदर्शनोक्तेरस्त्येव व्रतिनो गर्दभः पशुः ॥
उपपातकमेवैतद् व्रतिनो मधुमांसवत् ।
प्रायश्चित्ताच्च संस्काराच्छुद्धिर्यत्नपरं वचः ॥

ऊर्ध्वरेता अर्थात् नैष्ठिक ब्रह्मचारीका विषयमा यदि ऊ आफ्नू आश्रमबाट भ्रष्ट भयो भने के त्यसको प्रायश्चित्त छ ? अथवा छैन ? भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी प्रायश्चित्तको विधान छैन भनेर भन्दछन् । किनभने प्रायश्चित्तको विधान उपकुर्वाण ब्रह्मचारीका लागि मात्रै छ, तर नैष्ठिक ब्रह्मचारीका लागि छैन ।

त्यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती प्रायश्चित्त हुने कुरा बताउँछन् । व्रतीलाई मधुमांसभक्षण जसरी उपपातक हुन्छ, त्यसैगरेर भ्रष्ट हुनु पनि उपपातक हो महापातक होइन । अतः प्रायश्चित्तरूप संस्कारले त्यसको शुद्धि हुन्छ । तर यो प्रायश्चित्त स्वल्प यत्नसाध्य नभएर अधिकप्रयत्नसाध्य हो । यही नै सिद्धान्त हो ।

उक्त अधिकरणमा १. न चाधिकारिकमपि पतनानुमानादत्त-दयोगात् र २. उपपूर्वमपि त्वेके भावमशनवत्तदुक्तम् , भन्नेसमेत दुईओटा सूत्रहरू छन् ।

१२. बहिरधिकरण (सू.४३)

शुद्धः शिष्टैरुपादेयस्त्याज्यो वा दोषहानितः ।
उपादेयोऽन्यथा शुद्धिः प्रायश्चित्तकृता वृथा ॥
आमुष्मिके च शुद्धिः स्यात्ततः शिष्टास्त्यजन्ति तम् ।
प्रायश्चित्तादृष्टिवाक्यादशुद्धिस्त्वैहिकीष्यते ॥

ब्रह्मचारीको शुद्धिपछिको विषयमा माथिल्लो अधिकरणमा उल्लेख भए अनुसार शिष्टजनहरूद्वारा तिनको ग्रहण हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह देखिएको छ। यसमा दोषको निवृत्ति भइसकेपछि शिष्टहरूद्वारा ग्रहण गरिनुपर्दछ। अन्यथा प्रायश्चित्तबाट भएको शुद्धि नै व्यर्थ हुन्छ भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष राखेका छन्।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि प्रतिवाद गर्दै यसलाई शिष्टजनहरू स्वीकार गर्दैनन् भनेर सिद्धान्ती भन्दछन्। किनभने ऊर्ध्वरेता आफ्नो आश्रमबाट महापातकका कारण वा उपपातकका कारणबाट भ्रष्ट भइसकेपछि शिष्टजनहरू तिनलाई बहिष्कार गर्दछन्। शास्त्रमा उल्लेख पनि भएको छ। जस्तै – *'आरूढो नैष्ठिकं धर्मं यस्तु प्रच्यवते पुनः, प्रायश्चितं न पश्यामि येन शुध्येत्स आत्महा', 'आरूढपतितं विप्रं मण्डलाच्च विनिःसृतम्, उद्‌बद्धं कृमिदष्टं च स्पृष्ट्वा चान्द्रायणं चरेत्.'* अतिशय निन्दा गर्ने स्मृतिहरू छन् र शिष्टहरूको आचार पनि त्यसै अनुरूपको छ। अतः शिष्टहरूद्वारा तिनको ग्रहण नभएर त्याग नै हुन्छ।

यस अधिकरणमा *'बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च'* भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ।

१३. स्वाम्यधिकरण (सू.४४-४६)

अङ्गध्यानं यजमानमार्त्विज्यं वा यतः फलम्।
ध्यातुरेव श्रुतं तस्माद्याजमानमुपासनम्॥
ब्रूयादेवंविदुद्‌गातेत्यार्त्विज्यत्वं स्फुटं श्रुतम्।
क्रीतत्वादृत्विजस्तेन कृतं स्वामिकृतं भवेत्॥

अङ्गाश्रित उपासनाका कर्ताका विषयमा के यजमान कर्ता हो ? अथवा ऋत्विक् कर्ता हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि अनुष्ठानको अनुष्ठाता यजमान हो। किनभने त्यसको फल यजमानले पाउँछ, ऋत्विक्ले पाउँदैन भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्।

पूर्वपक्षीको उपर्युक्त विचारसँग असहमत हुँदै सिद्धान्ती अङ्गोपासनाको कर्ता ऋत्विक् भएको कुरा बताउँछन्। किनभने श्रुतिले *'तस्माद्ु हैवंविदुद्गाता ब्रूयात्कं ते काममागायानि'* (छा.१।७।९) भनेर श्रुतिले ऋत्विक्लाई यजमान भनेको छ। तर ऋत्विक् वाचनिकमात्रै हो, फलवती उपासनाको स्वामी भने कर्ता नै हो भनेर आचार्य आत्रेय भन्दछन्। यसको अझ व्याख्या गर्दै अङ्गकर्मको कर्ता ऋत्विक् हो तर ऋत्विक्लाई दक्षिणा दिएर उसबाट यजमानले किन्दछ भनेर आचार्य औडुलोमी भन्दछन्। अतः *'यां वै काञ्चन यज्ञे ऋत्विजः'* (छा.१।७।८) इत्यादि श्रुतिवचनबाट पनि ऋत्विक्कर्तृक उपासनाको फल यजमानगामी हुन्छ तर कर्ताभने ऋत्विक् हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा निम्न अनुसारका तीनओटा सूत्रहरू छन्। १. स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः, २. आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रियते र ३. श्रुतेश्च।

१४. सहकार्यन्तरविध्यधिकरण (सू.४७-४९)

अविधेयं विधेयं वा मौनं तन्न विधीयते।
प्राप्तं पाण्डित्यतो मौनं ज्ञानवाच्युभयं यतः॥
निरन्तरज्ञाननिष्ठा मौनं पाण्डित्यतः पृथक्।
विधेयं तद्भेददृष्टिप्राबल्ये तन्निवृत्तये॥

मौनका विषयमा *'तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेद् बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः'* (बृ.३।५।१) भनेर श्रुतिले भनेको छ। यहाँ मौनको विधान छ ? अथवा छैन ? भन्ने संशय उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी मौनको विधान छैन भन्दछन्। किनभने पाण्डित्यमा त्यो स्वतः अन्तर्भाव भइहाल्दछ। पाण्डित्य र मौन दुवै नै ज्ञानवाची हुन्।

उपर्युक्त विषयमा पूर्वपक्षको मतको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू पक्ष यसरी राख्तछन्। माथि श्रुतिवाक्यमा उल्लेख भएको पाण्डित्यपछि मुनिशब्द आउनुमा कुनै प्रयोजन देखिँदैन। यहाँ निरन्तर ज्ञाननिष्ठारूप अपूर्व अर्थको वाचकको रूपमा मुनिशब्द आएको देखिन्छ। अतः *'तिष्ठासेत्'* अर्थात् बस्ने इच्छा गरोस् भन्ने यस पदको अनुवृत्तिबाट विधिको प्राप्ति हुन्छ। यहाँ ज्ञानको निरन्तरताको आवश्यकता पनि छ। प्रबलभेदवासनालाई निरन्त रहने ज्ञानले छिन्नभिन्न पनि गर्दछ। यसकारण निदिध्यासनात्मक मौन अवश्य नै विधेय हो। यही सिद्धान्त संस्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत्, २. कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः र ३. मौनवदितरेषाम-प्युपदेशात् , समेत तीन सूत्रहरू छन्।

१५. अनाविष्काराधिकरण (सू.५०)

बाल्यं वयः कामचारो धीशुद्धिर्वा प्रसिद्धितः।
वयस्तस्याविधेयत्वे कामचारोऽस्तु नेतरा ॥
मननस्योपयुक्तत्वाद्भावशुद्धिर्विवक्षिता।
अत्यन्तानुपयोगित्वाद्विरुद्धत्वाच्च न द्वयम् ॥

बाल्यशब्दका विषयमा *'तस्माद् ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत्'* (बृ.३।५।१) भनेर श्रुतिमा आएको बाल्यशब्दले वयलाई बुझाउँछ ? अथवा अन्तःकरणको स्वच्छतालाई बुझाउँछ ? भन्ने सन्देह आएकोमा पूर्वपक्षी बाल्यशब्दले वयलाई नै बुझाउँदछ र यस शब्दले अन्तःकरणको शुद्धिलाई कुनै पनि हालतमा बुझाउँदैन भनेर आफ्नू पक्ष राख्तछन्। यसलाई अस्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी बाल्यशब्दले वयलाई नलिएर अन्तःकरणको शुद्धिलाई लिन्छ भन्दछन्। किनभने श्रवणरूप र मननरूप पाण्डित्य र निदिध्यासनका बीचमा मननलाई विधेयरूपले विवक्षा गरिएको छ। मननका लागि भावशुद्धि अपेक्षित छ। रागादिदोषग्रस्त बाह्यवृत्तिलाई परित्याग नगरीकन मनन हुनसक्तैन। यहाँ बाल्यशब्दले अवस्था र कामाचार दुवैको ग्रहण गर्नुहुँदैन। किनभने यी दुवै अनुपयुक्त र परस्पर एक अर्काका विरोधी हुन्। अतः यहाँ बाल्यशब्दले अन्तःकरणको शुद्धि अर्थात् भावशुद्धिलाई लिनु पर्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यहाँ 'अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्' भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ।

१६. ऐहिकाधिकरण (सू.५१)

इहैव नियतं ज्ञानं पाक्षिकं वा नियम्यते।
तथाभिसन्धेर्यज्ञादिः क्षीणो विविदिषाजनौ॥
असति प्रतिबन्धेऽत्र ज्ञानं जन्मान्तरेऽन्यथा।
श्रवणायेत्यादिशास्त्राद्वामदेवोद्भवादपि॥

श्रवण आदिका विषयमा यिनको नियमपूर्वक अनुष्ठान गरेपछि यसै जन्ममा ज्ञान भएर मुमुक्षुले मुक्ति प्राप्त गर्दछ ? अथवा जन्मान्तरमा ज्ञान प्राप्त गरेर मुक्ति हुन्छ ? भन्ने सन्देह देखिएको

छ। यसमा पूर्वपक्षी यसै जन्ममा श्रवणादि अनुष्ठानद्वारा ज्ञान प्राप्त गरेर मुमुक्षु मुक्त हुन्छ भन्दछन्। अतः विद्याजन्म ऐहिक नै हो।

यसको जबाफमा सिद्धान्ती प्रतिबन्धक नभए यसै जन्ममा र प्रतिबन्धक भए जन्मान्तरमा मुमुक्षुको विद्याद्वारा मोक्ष हुन्छ भन्दछन्। श्रवणादिद्वारा उत्पन्न हुने विद्या अर्थात् ज्ञान पनि प्रतिबन्धको क्षयको अपेक्षाले हुन्छ। किनभने आत्मा अत्यन्त दुर्बोध छ। यसलाई श्रवण आदि साधनहरूद्वारा पनि सहजै आत्मसात् गर्नसकिँदैन। श्रुतिले भनेको पनि छ – *'श्रवणायापि बहुभिर्यो न लभ्यः शृण्वन्तोऽपि बहवो यं न विद्युः, आश्चर्योऽस्य वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाश्चर्यो ज्ञाता कुशलानुशिष्टः.'* (कठ.२।७) गर्भमा नै वामदेवलाई ब्रह्मभाव प्राप्त भएको कुरा श्रुतिले भनेको छ। त्यसैगरेर गीताले पनि भनेको छ – *'अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम्'* (गी.६।४५) अतः प्रतिबन्धको क्षयको अपेक्षाले यसै जन्ममा अथवा जन्मान्तरमा पनि विद्याजन्म अर्थात् ज्ञानोत्पत्ति हुनसक्तछ। यसरी यसमा विकल्प भएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

उक्त अधिकरणमा 'ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात्' एक सूत्रमात्र छ।

१७. मुक्तिफलाधिकरण (सू.५२)

मुक्तिः सातिशया नो वा फलत्वाद् ब्रह्मलोकवत्।
स्वर्गवच्च नृभेदेन मुक्तिः सातिशयैव हि॥
ब्रह्मैव मुक्तिर्न ब्रह्म क्वचित्सातिशयं श्रुतम्।
अत एकविधा मुक्तिर्वेधसो मनुजस्य वा॥

मुक्तिका विषयमा यो सातिशय अर्थात् कर्मफलजन्य हो अथवा निरतिशय अर्थात् कर्मको अपेक्षा गर्दैन ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी मुक्ति पनि स्वर्गादि फलजस्तै भएको हुँदा सातिशय नै हो भन्दछन्। पूर्वपक्षीको मतलाई अस्वीकार गर्दै मुक्ति निरतिशय भएको कुरा सिद्धान्ती अगाडि सार्दछन्। किनभने श्रुतिले मुक्तिलाई स्वतः सिद्ध ब्रह्मरूप नै हो भनेको छ – *'ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति'* (मु.उ.३।२९) मुक्ति स्वर्गादि सरह आगन्तुक होइन। यो ज्ञानस्वरूप हो। अतः मुक्ति सातिशय होइन, निरतिशय हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा एउटामात्र सूत्र छ – 'एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः।' यसमा अन्त्यमा दुई पटक पदको उच्चारण अध्याय परिसमाप्तिको सूचक हो।

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र
चौथो फलाध्याय

चतुर्थे जीवतो मुक्तिरुत्क्रान्तेर्गतिरुत्तरा ।
ब्रह्मप्राप्तिब्रह्मलोकाविति पादार्थसंग्रहः ॥

पहिलो पाद

(यस पादमा आवृत्तिदेखि इतरक्षपण सहित १४ अधिकरणहरू छन् , यी अधिकरणहरूमा जीवन्मुक्तिसम्बन्धी निरूपण गरिएको छ)

१. आवृत्त्यधिकरण (सू.१–२)

श्रवणाद्याः सकृत्कार्या आवर्त्या वा सकृद्यतः ।
शास्त्रार्थस्तावता सिध्येत्प्रयाजादौ सकृत्कृतेः ॥
आवर्त्या दर्शनान्तास्ते तण्डुलान्तावघातवत् ।
दृष्टेऽत्र सम्भवत्यर्थे नादृष्टं कल्प्यते बुधैः ॥

उपदेशका विषयमा *'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'* (बृ.४।५।६) भन्ने श्रुतिबाट श्रवण आदिको उपदेश भएको छ। उक्त श्रवण, मनन, निदिध्यासन एकपटकमात्र गर्ने हो कि ? अथवा अनेकौं पटक गर्ने हो ? यस सम्बन्धमा सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस विषयमा प्रयाजादि जस्तो एकपटक मात्रै

श्रवण आदिको अनुष्ठान गरे पुग्दछ। किनभने *'सकृत्कृते कृतः शास्त्रार्थः'* भनेर शास्त्रमा उल्लेख भएको छ। *'वेद'* र *'उपासीत'* इत्यादि श्रुतिवचनहरू अर्थात् उपदेशहरूमा सकृत् उपदेश गरिएको छ। आवृत्तिको उपदेश गरिएको छैन भनेर पूर्वपक्षीले आफ्नू पक्ष उपस्थापन गरेपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी राखतछन्। प्रत्ययको आवृत्ति गर्नुपर्दछ। किनभने आत्मसाक्षात्कारपर्यन्त श्रवण आदिको आवृत्ति गर्नुपर्ने कुरा श्रुतिद्वारा उपदिष्ट छ – *'श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः'* (बृ.४।५।६) *'तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत'* (बृ.४।४।२१) *'सोऽन्वेष्टव्यः स विजिज्ञासितव्यः'* (छा.८।७।१) इत्यादि छान्दोग्यमा श्वेतकेतुलाई आरुणि उद्दालकले एकपटक उपदेश गरेपछि *'भूय एव मा भगवान् विज्ञापयतु'* (छा.६।८।७) अर्थात् फेरि उपदेश गर्नुहोस् भनेर श्वेतकेतुले भनेपछि नौ नौ पटक तत्त्वमसि महावाक्यको उपदेश उद्दालकले गरेका छन्। जस्तै – *'तत्त्वमसि श्वेतकेतो'* (छा.६।८।७) जुन व्यक्तिलाई एक पटकको उपदेशले ज्ञान हुँदैन उसलाई धेरैपटक उपदेश गर्नु पर्ने नै हुन्छ। अतः परब्रह्मविषयक ज्ञानको उपदेशमा बारम्बार आवृत्ति गर्नुपर्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा १. आवृत्तिरसकृदुपदेशात् र २. लिङ्गाच्च, समेत दुई सूत्रहरू छन्।

२. आत्मत्वोपासनाधिकरण (सू.३)

ज्ञात्रा स्वान्यतया ब्रह्म ग्राह्यमात्मतयाऽथवा।
अन्यत्वेन विजानीयाद् दुःख्यदुःखिविरोधतः॥
औपाधिको विरोधोऽत आत्मत्वेनैव गृह्यताम्।
गृह्णन्त्येव महावाक्यैः स्वशिष्यान् ग्राहयन्ति च॥

आत्मज्ञान अर्थात् ब्रह्मज्ञान गर्ने विषयमा *'मनो ब्रह्मेत्युपासीतेत्यध्यात्ममथाधिदैवतमाकाशो ब्रह्मेति'* (छा.३।१८।१) *'आदित्यो ब्रह्मेत्यादेशः'* (छा.३।१९।१) *'स यो नाम ब्रह्मेत्युपास्ते'* (छा.७।१।५) भनेर श्रुतिले विभिन्नरूपमा ब्रह्मको उपदेश गरेको छ। अतः यसमा मुमुक्षुले आफू भिन्न भएर ब्रह्मज्ञान गर्ने हो ? अथवा स्वस्वरूपले नै ब्रह्मज्ञान गर्ने हो ? भनेर संशय पैदा भएकोमा पूर्वपक्षी भिन्नरूपले नै ब्रह्मज्ञान गर्नुपर्ने आफ्नू मत अगाडि सार्दछन्।

यसरी पूर्वपक्ष आएकोमा सिद्धान्ती पूर्वपक्षीको मतसँग असहमत हुँदै आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। आत्मरूपले परमेश्वरको ग्रहण हुनु युक्त देखिन्छ। *'अहं ब्रह्मास्मि'* इत्यादि श्रुतिवाक्यहरूद्वारा जीव र ब्रह्मलाई एउटै मानिएको छ। त्यतिमात्रै नभएर विभिन्न श्रुतिहरूले *'एष त आत्मा सर्वान्तर'* (बृ.३।४।१) *'एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः'* (बृ.३।७।३) *'तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि'* (छा.६।८।७) भनेर यसप्रकार जीव र ब्रह्मको एकत्वको वर्णन गरेका छन्। जसले जीव र ब्रह्मलाई भेदको दृष्टिले हेर्दछ, श्रुतिले त्यसको निन्दा गरेको छ। जस्तै *'अथ योऽन्यां देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद'* (बृ.१।४।१०) *'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति स इह नानेव पश्यति'* (बृ.४।४।१९, कठ. ४।१०) सुखित्व र दुःखित्व आदिबाट ब्रह्म र जीवमा जुन भिन्नता देखिन्छ, त्यो केवल औपाधिकमात्रै हो, वास्तविक होइन। यसरी *'अहं ब्रह्मास्मि'* *'अयमात्मा ब्रह्म'* आदि महावाक्यहरूबाट तत्त्ववित्हरू आत्मरूपले ब्रह्मको ग्रहण गर्दछन्। अतः यसबाट ब्रह्मलाई आत्मरूपले ग्रहण गर्नुपर्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च' भन्ने एकमात्र सूत्र छ।

३. प्रतीकाधिकरण (सू.४)

प्रतीकेऽहंदृष्टिरस्ति न वा ब्रह्माऽविभेदतः ।
जीवप्रतीकयोर्ब्रह्मद्वाराहंदृष्टिरिष्यते ॥
प्रतीकत्वोपासकत्वहानिर्ब्रह्मैक्यवीक्षणे ।
अवीक्षणे तु भिन्नत्वान्नास्त्यहंदृष्टियोग्यता ॥

प्रतीकोपासनाका विषयमा *'मनो ब्रह्मेत्युपासीतेत्यध्यात्ममथाधिदैवतमाकाशो ब्रह्मेति'* (छा.३।१८।१), *'आदित्यो ब्रह्मेत्यादेशः'* (छा.३।१९।१)' *'स यो नाम ब्रह्मेत्युपास्ते'* (छा.७।१।५) भनेर विभिन्न प्रकारले प्रतीकोपासनाको कुरा श्रुतिमा आएको छ। अब यसमा उपासकको अहंदृष्टि अर्थात् आत्मदृष्टि रहन्छ ? अथवा रहँदैन ? प्रतिमा आदिमा स्वात्मरूपले ग्रहण गर्नु उचित छ ? अथवा छैन ? भन्ने संशय पैदा भएको छ। यसरी संशय आएकोमा प्रतीकमा आत्मदृष्टि राख्नु अथवा प्रतीकमा पनि आत्मालाई ग्रहण गर्नु उपयुक्त हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन्। किनभने श्रुतिमा उपर्युक्त अनुसार ब्रह्म आत्मरूपले प्रसिद्ध छ। प्रतीकमा पनि ब्रह्मको विकार भएको हुँदा त्यसमा ब्रह्मत्व छ र यसैकारण प्रतीकमा आत्मत्व रहन्छ।

यसरी पूर्वपक्षीको मत आएपछि सिद्धान्ती आफ्नू मत राख्तछन्– प्रतीकमा आत्मबुद्धि गर्नु उपयुक्त हुँदैन। उपासक सम्पूर्ण व्यस्त प्रतीकहरूलाई आत्मरूपले ग्रहण गर्न सक्तैन। कर्तृत्व आदि धर्म नभईकन प्रतीकमा उपासना हुँदैन। कर्तृत्व आदि धर्म हटेपछि मात्रै ब्रह्म आत्मा हो भन्ने उपदेश सम्भव छ। तर प्रतीकोपासनामा कर्तृत्व भावले उपासना गर्ने विधान छ। अतः प्रतीकमा आत्माको ग्रहण सिद्ध हुँदैन। त्यसैकारण प्रतीकमा आत्मदृष्टि हुन नसक्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

उक्त अधिकरणमा 'न प्रतीके न हि सः' भन्ने एउटा सूत्रमात्रै छ ।

४. ब्रह्मदृष्ट्यधिकरण (सू.५)

किमन्यधीर्ब्रह्मणि स्यादन्यस्मिन् ब्रह्मधीरुत ।
अन्यदृष्ट्योपासनीयं ब्रह्मात्र फलदत्त्वतः ॥
उत्कर्षेतिपरत्वाभ्यां ब्रह्मदृष्ट्यान्यचिन्तनम् ।
अन्योपास्त्या फलं दत्ते ब्रह्माऽतिथ्याद्युपास्तिवत् ॥

ब्रह्मदृष्टिको अध्यारोपणका विषयमा *'आदित्यो ब्रह्म प्राणो ब्रह्म विद्युद् ब्रह्म'* आदि र 'ब्राह्मणोऽग्निर्वैश्वानरः' इत्यादिका समान अन्यत्र अन्य दृष्टिको अध्यास प्राप्त भएमा कहाँ कुन दृष्टिको अध्यास गर्नुपर्ने हो ? यसमा सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसरी सन्देह उत्पन्न भएपछि यसमा कुनै नियम नभएको तर्क पूर्वपक्षी राख्तछन्। किनभने नियम गर्ने शास्त्रको अभाव छ। अतः आदित्यादिमा ब्रह्मदृष्टि हुँदैन।

यसपछि सिद्धान्ती आदित्यादिमा ब्रह्मदृष्टि हुन्छ भन्दछन्। किनभने ब्रह्म उत्कृष्ट छ। ब्रह्मभन्दा निकृष्ट मनमा ब्रह्मदृष्टि गर्नुपर्दछ। *'मनो ब्रह्मेत्युपासीत'* उत्कर्ष र इतिपरक भएको हुँदा ब्रह्मदृष्टिबाट अन्यको चिन्तन गर्नु पर्दछ। ब्रह्मस्वरूप अतिथिको उपासना गर्नाले पनि कर्माध्यक्ष भएको कारण जसरी ईश्वरले फल दिन्छन्, त्यसै गरेर यसमा पनि सम्झनु पर्दछ। यस कुरामा *'फलमत उपपत्तेः'* सूत्रले वर्णन गरिसकेको छ। यहाँ ब्रह्मको यस्तो उपास्यत्व हो, जुन प्रतिमा आदिमा विष्णु आदिको अध्यारोपण गरिन्छ। अब्रह्म प्रतीकमा पनि ब्रह्मबुद्धि गर्नुपर्दछ। यही नै प्रतीकमा

गरिने ब्रह्मदृष्टिको अध्यारोपण हो ।

यस अधिकरणमा 'ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात्' भन्ने एक सूत्र छ ।

५. आदित्यादिमत्यधिकरण (सू.६)

आदित्यादावङ्गदृष्टिरङ्गे रव्यादिधीरुत ।
नोत्कर्षो ब्रह्मजत्वेन द्वयोस्तेनैच्छिकी मतिः ॥
आदित्यादिधियाऽङ्गानां संस्कारे कर्मणः फले ।
युज्यतेऽतिशयस्तस्मादङ्गेष्वर्कादिदृष्टयः ॥

अङ्गहरूका विषयमा *'य एवासौ तपति तमुद्गीथमुपासीत'* (छा.१।३।१) *'वाचि सप्तविधं सामोपासीत'* (छा.२।८।१), *'इयमेवर्गग्निः साम'* (छा.१।६।१) इत्यादि श्रुतिमा वर्णित उपर्युक्त अङ्गहरूका साथ आएको उपासनामा के आदित्यादिमा उद्गीथादि दृष्टिको विधान गरिएको हो ? अथवा उद्गीथादिमा आदित्यादि दृष्टिको विधान गरिएको हो ? भन्ने यसप्रकारको संशय पैदा भएको छ । यसमा अनियम छ, नियमको कारण नभएको हुँदा यस्तो भएको हो । किनभने माथि उल्लेख भएका दुवै प्रतीकहरूमा कुनै खालको अतिशय नभएको हुँदा यथाभिमत दृष्टि गर्न सकिन्छ । यसमा यही गर्ने भन्ने नियमको अभाव देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षीले विचार राखेका छन् ।

यसरी माथि उल्लेख भएअनुसारको पूर्वपक्षीका विचारसँग असहमत हुँदै सिद्धान्ती यसरी आफ्नू सिद्धान्त राख्तछन् । आदित्यादि दृष्टिले अङ्ग संस्कार भएपछि कर्मको फलमा अतिशय हुनसक्तछ । यसको विपर्यय कर्माङ्गबाट आदित्य देवताको संस्कार भएमा केही फल प्राप्त हुँदैन । किनभने अक्रियात्मक देवता फलका साधन हुन सक्तैनन् । अन्यथा यज्ञ गर्नेहरूलाई र नगर्नेहरूलाई समान फल

प्राप्त होला। अतः अङ्गहरूमा आदित्यादि दृष्टि राख्नुपर्दछ। यही सिद्धान्त स्थापित भयो।

यस अधिकरणमा *'आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः'* भन्ने एक सूत्र छ।

६. आसीनाधिकरण (सू.७-१०)

नास्त्यासनस्य नियम उपास्तावुत विद्यते।
न देहस्थितिसापेक्षं मनोऽतो नियमो नहि॥
शयनोत्थानगमनैर्विक्षेपस्याऽनिवारणात्।
धीसमाधानहेतुत्वात् परिशिष्यत आसनम्॥

उपासनाका विषयमा आसनको नियम छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी उपासनामा आसनको अपेक्षा छैन भन्दछन्। उपासना मानसिक भएको हुँदा शरीरस्थितिको कुनै नियम छैन।

यसरी पूर्वपक्षीले नियम नभएको कुरा अघिसारेपछि त्यसको परिहार गर्दै उपासनामा नियम भएको तथ्य सिद्धान्ती राख्तछन्। बसेर नै उपासना गर्नु परम आवश्यक छ। एउटै प्रत्ययको प्रवाह गर्नु नै उपासना हो। यो कुरा कुदेर वा हिंडेर सम्भव छैन। उभिएर र बसेर पनि उपासना हुँदैन। यसैकारण नै बसेर नै उपासना गर्नु पर्दछ। ध्यान अथवा उपासना बसेर गर्दा कुनै प्रकारको आयास हुँदैन र अचलत्व पनि रहन्छ। यही कुरा *'ध्यायतीव पृथिवी'* (७।६।१), भनेर श्रुतिले भनेको छ र स्मृतिले पनि सोही कुरा भनेको छ। *'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः'*

(गीता ६।११), अतः बसेर नै उपासना गर्नसकिने परिशेषबाट उपासनाको नियम छ ।

माथिको अधिकरणमा १. आसीनः सम्भवात्, २. ध्यानाच्च, ३. अचलत्वं चापेक्ष्य र ४. स्मरन्ति च भन्नेसमेत चार सूत्रहरू छन् ।

७. एकाग्रताधिकरण (सू.११)

दिग्देशकालनियमो विद्यतेऽथ न विद्यते ।
विद्यते वैदिकत्वेन कर्मस्वेतस्य दर्शनात् ॥
एकाग्रस्याविशेषेण दिगादिर्न नियस्यते ।
'मनोनुकूल' इत्युक्तेदृष्टार्थं देशभाषणम् ॥

उपासनाका विषयमा दिक्, देश र कालको नियम छ ? अथवा छैन ? भनेर संशय भएपछि दिगादिको नियम वैदिक कर्महरूमा देखिन्छ । अतः वैदिकत्वसामान्यबाट उपासनाहरूमा पनि दिगादिको नियम देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षीले भनेपछि त्यसको परिहार गर्दै आफ्नू सिद्धान्त सिद्धान्ती यसरी राख्तछन् ।

उपासनामा सामान्यतः ऐकाग्र्यको अपेक्षा हुने भएको हुँदा दिगादिको नियम छैन । श्रुतिले भनेको पनि छ – *'समे शुचौ शर्करावह्निवालुकाविवर्जिते शब्दजलाश्रयादिभिः, मनोनुकूले न तु चक्षुःपीडने गुहानिवाताश्रयणे प्रयोजयेत्.'* (श्वे.उ.२।१०) मनोनुकूल यस उक्तिबाट देशविशेषको कथन केवल दृष्टार्थ हो । यसरी सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त राख्तछन् ।

यस अधिकरणमा 'यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

८. आप्रायणाधिकरण (सू.१२)

उपास्तीनां यावदिच्छमावृत्तिः स्यादुताऽऽमृति ।
उपास्त्यर्थाभिनिष्पत्तेर्यावदिच्छं न तूपरि ॥
अन्त्यप्रत्ययतो जन्म भाव्यतस्तत्प्रसिद्धये ।
आमृत्यावर्तनं न्यायं सदा तद्भाववाक्यतः ॥

आवृत्तिका विषयमा सबैथरी उपासनाहरूमा आवृत्तिको आवश्यकता भएको कुरा वर्णित छ। यसको कति समयसम्म आवृत्ति गनुपर्ने हो ? अथवा जीवनपर्यन्त आवृत्ति गर्नुपर्ने हो ? भन्ने कुरामा सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी केही समयसम्म आवृत्ति गरेर छोडिदिनुपर्दछ भन्दछन्। किनभने यसैबाट आवृत्तिविशिष्ट उपासनाशब्दको अर्थ गतार्थ हुन्छ।

यसको प्रतिवाद गर्दै मरणपर्यन्त उपासनाको आवृत्ति गर्नुपर्ने कुरा सिद्धान्ती भन्दछन्। किनभने अत्यन्त प्रयत्नले मात्रै अदृष्टफल प्राप्त हुन्छ। *'सविज्ञानो भवति सविज्ञानमेवान्वमक्रामति'* *'यच्चित्तस्तेनैष प्राणमायाति, प्राणस्तेजसा युक्तः सहाऽऽत्मना यथासङ्कल्पितं लोकं नयति'* *'स यावत्क्रतुरयमस्माल्लोकात्प्रैति'* इत्यादि श्रूतिहरूले र *'यं यं वाऽपि स्मरन् भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्, तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः.'* (गी.८।६) र *'प्रयाणकाले मनसाऽचलेन'* (गी.८।१०) इत्यादि स्मृतिहरूले पनि अन्त्यसमयको उपासना वा स्मरणबाट नै भावी जन्म निश्चित हुन्छ भनेका छन्। अतः मरणपर्यन्त अहङ्ग्रहोपासना गर्नुपर्ने कुरा निर्विवाद छ र यही सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'आ प्रायणात्तत्रापि हि दृष्टम्' नामक एउटैमात्र सूत्र छ।

९. तदधिगमाधिकरण (सू.१३)

ज्ञानिनः पापलेशोऽस्ति नास्ति वाऽनुपभोगतः ।
अनाश इति शास्त्रेषु घोषोल्लोपोऽस्य विद्यते ॥
अकर्त्रात्मधिया वस्तुमहिम्नैव न लिप्यते ।
अश्लेषनाशावप्युक्तावज्ञे घोषस्तु सार्थकः ॥

ब्रह्मज्ञानीको पापका विषयमा ब्रह्मज्ञान भइसकेपछि क्षीण हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा कर्म भएको हुँदा फलको प्राप्ति नभईकन पापको नाश हुँदैन भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन् । किनभने *'न हि कर्माणि क्षीयन्ते'* भनेर स्मृतिले पनि भनेको छ । अतः ब्रह्मप्राप्ति भए पनि पापको निवृत्ति हुँदैन ।

पूर्वपक्षीको यस्तो राय प्राप्त भएपछि सिद्धान्ती त्यसको प्रतिवाद गर्दै ब्रह्मसाक्षात्कार भइसकेपछि उत्तरपाप र पूर्वपाप समेतको अश्लेष र विनाश समेत हुन्छ भन्दछन् । किनभने ज्ञानप्राप्ति पछि प्राप्त हुने पापको अश्लेष हुन्छ र पूर्वपापको विनाश नै हुन्छ । *'यथा पुष्करपलाश आपो न श्लिष्यन्त एवमेवं विदि पापं कर्म न श्लिष्यन्ते'* (छा.४।१४।३) भनेर श्रुतिले उत्तर अर्थात् आगामी पापले ब्रह्मज्ञानीलाई छुन पनि नसक्ने भनेको छ । अर्को श्रुतिले पहिलेका पापहरू नाश हुने कुराको वर्णन यसरी गरेको छ – *'तद्यथेषीकातुलमग्नौ प्रोतं प्रदूयेतैवं हास्य सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते'* (छा.५।२४।३) अर्को श्रुतिले सम्पूर्ण कर्महरूको क्षय हुने कुराको वर्णन गरेको छ । जस्तै – *'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे'* (मु.२।२।८) अतः ब्रह्मप्राप्ति भएपछि ज्ञानीका पापहरू क्षय हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

उक्त अधिकरणमा *'तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात्'* भन्ने एक सूत्र छ ।

१०. इतरासंश्लेषाधिकरण (सू.१४)

पुण्येन लिप्यते नो वा लिप्यतेऽस्य श्रुतत्वतः ।
नहि श्रौतेन पुण्येन श्रौतं ज्ञानं विरुध्यते ॥
अलेपो वस्तुसामर्थ्यात् समानः पुण्यपापयोः ।
श्रुतं पुण्यं पापतया तरणं च समं श्रुतम् ॥

ज्ञानीका पुण्यका विषयमा तत्त्वज्ञानी पुण्यद्वारा लिप्त हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएपछि पूर्वपक्षी लिप्त हुन्छ भन्दछन् । किनभने श्रौतपुण्यको र श्रौतज्ञानको विरोध हुँदैन । यसको प्रतिवाद गर्दै उत्तरपक्षी तत्त्वज्ञानीको पुण्य पनि पापजस्तै नाश हुन्छ भन्दछन् । किनभने *'उभे उ हैवैष एते तरति'* (बृ.४।४।२२) भनेर श्रुतिले भनेको छ । अर्थात् विद्वान् दुष्कृतका सरह सुकृतबाट पनि पार हुन्छ । अतः विद्याका सामर्थ्यले बन्धनको कारण भएका धर्म र अधर्मको अश्लेष र विनाश हुन्छ । यसपछि विद्वान्को शरीर नाश भएपछि मुक्ति अवश्य हुन्छ भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु' नामक एउटा सूत्र छ ।

११. अनारब्धाधिकरण (सू.१५)

आरब्धे नश्यतो नो वा सञ्चिते इव नश्यतः ।
उभयत्राप्यकर्तृत्वतद्बोधौ सदृशौ खलु ॥
आदेहपातं संसारश्रुतेरनुभवादपि ।
इषुचक्रादिदृष्टान्तान्नैवारब्धे विनश्यतः ॥

ज्ञानीका आरब्ध पुण्य र पापका विषयमा ती नष्ट हुन्छन् ? अथवा हुँदैनन् ? भन्ने सन्देह प्राप्त भएकोमा पूर्वपक्षी सञ्चित पुण्य

र पाप नाश भएझैँ गरेर आरब्ध पुण्य र पाप पनि नाश हुन्छन् भन्दछन्। किनभने – *'उभे उ हैवैष एते तरति'* (बृ(४।४।२२) इत्यादि श्रुतिहरूमा समानरूपले सुनिएको छ।

यस कुराको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी राख्तछन्। यस सन्दर्भमा *'अनारब्ध कार्य एव'* भनेर उल्लेख भएको देखिन्छ। पूर्वजन्महरूदेखि सञ्चित गरिएका, यस जन्ममा पनि ज्ञानको उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिलेसम्म सञ्चित भएका र जसको फल प्रवृत्त भएको छैन, त्यस्ता पूर्व सुकृत र दुष्कृत सञ्चित कर्महरू ज्ञानप्राप्ति भएपछि सम्पूर्ण नाश हुन्छन्। तर प्रारब्ध कर्म, जसको फल भोग गर्न शुरु भइसकेको छ र जुन पुण्य र पापबाट ब्रह्मज्ञानप्राप्तिको अधिष्ठानभूत वर्तमान जन्म भएको छ, त्यस प्रारब्धकर्मको भने कुनै पनि हालतमा नाश हुँदैन। *'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्ये'* (छा.६।१४।२) भनेर श्रूतिमा आएको छ। अतः अनारब्ध सुकृत र दुष्कृत सञ्चित कर्महरूमात्रै ज्ञानप्राप्तिपछि नाश हुन्छन्। प्रारब्ध कर्मको भने नाश हुँदैन।

उपर्युक्त अधिकरणमा 'अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः' भन्ने एक सूत्र रहेको देखिन्छ।

१२. अँग्निहोत्राद्यधिकरण (सू.१६-१७)

नश्येन्नो वाऽग्निहोत्रादि नित्यं कर्म विनश्यति।
यतोऽयं वस्तुमहिमा न क्वचित् प्रतिहन्यते॥
अनुषक्तफलांशस्य नाशेऽप्यन्यो न नश्यति।
विद्यायामुपयुक्तत्वात् भाव्यश्लेषस्तु काम्यवत्॥

अग्निहोत्रादि नित्य कर्महरूका विषयमा के ज्ञानद्वारा अरू सञ्चित कर्महरू सरह नाश हुन्छ ? अथवा हुँदैन ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस जिज्ञासालाई शान्त गर्दै पूर्वपक्षी नाश हुन्छ भन्दछन्। किनभने ज्ञान हुनुभन्दा पहिले अनुष्ठित अग्निहोत्रादि नित्य कर्महरू पनि काम्यकर्मसरह ज्ञानद्वारा नाश हुन्छन्।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि सिद्धान्ती केही अंश नाश भए पनि सर्वांश नाश हुँदैन भन्दछन्। किनभने अग्निहोत्रात्मक नित्यकर्मको अनुषक्तफलांश मात्रको नाश भए तापनि अरू चित्तशुद्धिप्रद अंश भने नष्ट हुँदैन। चित्तशुद्धिप्रद अंश चाहिँ विद्याका लागि कारक बन्दछ। त्यो अंशमात्र ज्ञानका लागि उपयोगी मानिन्छ, यो नै अद्वैत सिद्धान्त हो।

यस अधिकरणमा १. अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् र २. अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयोः, समेत दुइटा सूत्रहरू छन्।

१३. विद्याज्ञानसाधनाधिकरण (सू.१८)

किमङ्गोपास्तिसंयुक्तमेव विद्योपयोग्युत।
केवलं वा प्रशस्तत्वात् सोपास्त्येवोपयुज्यते॥
केवलं वीर्यवद्विद्यासंयुक्तं वीर्यवत्तरम्।
इति श्रुतेस्तारतम्यादुभयं ज्ञानसाधनम्॥

उपासनाविशिष्ट कर्मका विषयमा के उपासनाविशिष्ट नित्यकर्ममात्रै विद्या अर्थात् ज्ञानप्राप्तिका लागि उपयोगी हुन्छ ? अथवा केवल नित्यकर्म अर्थात् उपासनारहित नित्यकर्म पनि ज्ञान प्राप्तिको साधन हुनसक्तछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा विद्यासंयुक्त अग्निहोत्रादि नित्यकर्ममात्रै आत्मविद्याका अङ्ग

हुन्छन् तर विद्याहीन नित्यकर्म आत्मविद्याको अङ्ग हुँदैन भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्। किनभने *'यदहरेव जुहोति तदहः पुनर्मृत्युमपजयत्येवंविद्वान्' 'बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि'* (गी.२।३९) भनेर श्रुति र स्मृतिले समेत भनेका हुँदा उपासनाविशिष्ट कर्ममात्रै विद्या अर्थात् ज्ञानका लागि उपयोगी हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत राख्तछन्।

उपर्युक्त सम्बन्धमा सिद्धान्ती आफ्नू विचार यसरी राख्तछन्। *'यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरं भवति'* (छा.१।१।१०) अर्थात् उपासनाविशिष्ट कर्म वीर्यवत्तर हुन्छ भन्ने भनाइ ठीक हो। किनभने विद्याविहीन अग्निहोत्रादि कर्मभन्दा विद्यासंयुक्त अग्निहोत्रादि कर्म विशिष्ट हुन् भन्ने कुरामा कुनै विवाद छैन। जस्तै, विद्याविहीन ब्राह्मणभन्दा विद्यायुक्त ब्राह्मण श्रेष्ठ हुन्छ। तैपनि ज्ञानका सहकारीका रूपमा विद्याविहीन अग्निहोत्रादि नित्यकर्महरू पनि अत्यन्त उपेक्षणीय भने होइनन्। किनभने *'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन'* (बृ.४।४।२२) भनेर श्रुतिले पनि भनेको हुँदा सोपासन र निरुपासन दुवैथरी कर्महरू तारतम्यभेदले विद्याका साधन हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'यदेव विद्ययेति हि' भन्ने एउटामात्रै सूत्र छ।

१४. इतरक्षपणाधिकरण (सू.१९)

बहुजन्मप्रदारब्धयुक्तानां नास्त्युतास्ति मुक्।
विद्यालोपे कृतं कर्म फलदं तेन नास्ति मुक्॥
प्रारब्धं भोजयेदेव न तु विद्यां विलोपयेत्।
सुप्तबुद्धवदश्लेशतादवस्थ्यात् कुतो न मुक्॥

प्रारब्धकर्मका विषयमा जन्मको कारण भएको प्रारब्ध कर्मयुक्त कुनै पनि पुरुषको मुक्ति सम्भव छ ? अथवा छैन ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ। कृतकर्म फलोन्मुख भएपछि ज्ञानको लोप हुन्छ। ज्ञान अर्थात् विद्याको लोप भएपछि त्यस पुरुषको मुक्ति कुनै पनि हालतमा हुन सक्तैन भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्।

त्यसको उत्तरमा उत्तरपक्षी भन्दछन् – अनारब्ध कर्म अर्थात् पुण्य र पापको विद्यासामर्थ्यबाट क्षय हुन्छ भनेर भनिसकिएको छ। अर्को आरब्ध कर्मको अर्थात् फल दिन शुरु भइसकेको पुण्य र पापको उपभोगबाट क्षय गरेर पुरुष ब्रह्मसम्पन्न हुन्छ। *'तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ सम्पत्स्ये'* (छा.६।१४।२) अर्थात् ब्रह्मज्ञानीलाई शरीरपात नहोउञ्जेलसम्म मात्रै ढिलो हुन्छ, त्यसपछि ऊ ब्रह्म भइहाल्दछ। अर्को श्रुतिले पनि *'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'* (बृ.४।४।६) भनेर भनेको छ। अतः प्रारब्धकर्मको भोग गरिसकेपछि ब्रह्मज्ञानी ब्रह्म नै भइहाल्दछ।

यस अधिकरणमा 'भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा सम्पद्यते' भन्ने एउटा सूत्रमात्र छ।

❀

ब्रह्मसूत्र
चौथो अध्याय
दोस्रो पाद

(यस पादमा वाक्‌देखि दक्षिणायन सहित ११ अधिकरणहरू छन् , यी अधिकरणहरूमा उत्क्रान्तिगतिको निरूपण गरिएकोछ)

१. वागधिकरण (सू.१-२)

वागादीनां स्वरूपेण वृत्या वा मानसे लयः ।
श्रुतिर्वाङ्मनसीत्याह स्वरूपे विलयस्ततः ॥
न लीयतेऽनुपादाने कार्यवृत्तिस्तु लीयते ।
वह्निवृत्तेर्जले शान्तेर्वाक्शब्दो वृत्तिलक्षकः ॥

वाणीको लय हुने विषयमा *'अस्य सोम्य पुरुषस्य प्रयतो वाङ्मनसि सम्पद्यते मनः प्राणे प्राणस्तेजसि तेजः परस्यां देवतायाम्'* (छा.६।८।६) उपर्युक्त प्रायणविषयक श्रुतिमा वाक् आदि इन्द्रियहरूको मन हुँदै अन्तमा परदेवतामा लय हुने कुरा आएको छ। यसरी लीन हुँदा वृत्तियुक्त वाणीको लय हुन्छ ? अथवा वाणीका वृत्तिको मात्र लय हुन्छ ? भन्ने संशय उब्जिएपछि पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। श्रुतिमा *'वाङ्मनसि'* भनेर आएको हुँदा वाणी नै मनमा

लीन हुने देखिन्छ। किनभने यसरी अर्थ गर्दा मात्रै श्रुतिको भनाइ सार्थक हुन्छ। अतः वाणीको नै मनमा लय हुन्छ, वृत्तिको होइन। वृत्ति लीन हुने भनेर वेदले भनेको छैन।

यसरी पूर्वपक्षीको विचार आएपछि सिद्धान्ती यसको परिहार गर्दै वाणीका वृत्तिको मनमा लय हुने कुरा बताउँछन्। किनभने जसको जसबाट उत्पत्ति हुन्छ उसको उसमा लय हुनु ठीक देखिन्छ। जसरी मृत्तिकाबाट उत्पन्न भएका घडा आदिको लय मृत्तिकामा नै हुन्छ, त्यसैगरेर मनबाट वाणी उत्पन्न भएको प्रमाण कहीँ पनि पाइँदैन। अतः मनमा वाणीको लय नभएर वाणीका वृत्तिको लय हुने भन्नु नै श्रुतिसम्मत र उत्पत्तिलयको क्रम अनुसार पनि मिल्ने देखिन्छ।

यस अधिकरणमा '१. वाङ्मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च र २. अत एव च सर्वाण्यनु' दुई सूत्रहरू छन्।

२. मनोधिकरण (सू.३)

मनः प्राणे स्वयं वृत्त्या वा लीयेत स्वयं यतः।
कारणान्नोदकद्वारा प्राणो हेतुर्मनः प्रति॥
साक्षात् स्वहेतौ लीयेत कार्यं प्राणालिके न तु।
गौणः प्राणालिको हेतुस्ततो वृत्तिलयो धियः॥

मनको लयका विषयमा प्राणमा मनको लय स्वरूपले हुन्छ ? अथवा वृत्तिले हुन्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी स्वरूपले नै लय हुन्छ भन्दछन्। किनभने अन्न र जलबाट मन बन्ने कुरा श्रुतिले गरेको छ। जस्तै – *'अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः प्राणः'* (छा.६।५।४) यसको उत्तरमा सिद्धान्ती प्राणमा

मनको स्वरूपतः लय हुँदैन भन्दछन्। किनभने साक्षात् उपादान कारणमा मात्रै कार्यको लय हुन्छ। परम्परया अमुख्य उपादानमा कार्यको लय हुँदैन। यस सम्बन्धमा प्राण पनि अन्न र जलको अमुख्य उपादान हो। अतः प्राणमा मनका वृत्तिको मात्रै लय हुन्छ, स्वरूपतः लय हुँदैन।

यस अधिकरणमा 'तन्मनः प्राण उत्तरात्' भन्ने सूत्र छ।

३. अध्यक्षाधिकरण (सू.४-६)

असोर्भूतेषु जीवे वा लयो भूतेषु तच्छ्रुतेः।
स प्राणस्तेजसीत्याह न तु जीव इति क्वचित्॥
एवमेवेमसात्मानं प्राणा यन्तीति च श्रुतेः।
जीवे लीत्वा सहैतेन पुनर्भूतेषु लीयते॥

प्राणको लीन हुने विषयमा मृत्युहुँदा प्राण जीवमा लीन हुन्छ ? अथवा भूतहरूमा ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी भूतमा लय हुन्छ भन्दछन्। किनभने श्रुतिले *'प्राणस्तेजसि'* प्राण तेजमा लीन हुन्छ भनेको छ। तर सिद्धान्ती प्राणको जीवात्मामा लय हुने कुरा बताउँछन्। किनभने श्रुतिले *'एवमेवेमसात्मानमन्तकाले सर्वे प्राणा अभिसमायन्ति यत्रैतदूर्ध्वोच्छ्वासी भवति'* भनेको छ। अर्को श्रुतिले *'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनूत्क्रामति'* (बृ.४।४।२) जब जीवात्मा उत्क्रमण गर्दछ तब प्राण पनि त्यसकै पछि लागेर अनूत्क्रमण गर्दछ, भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः सर्वप्रथम प्राण जीवमा लीन हुन्छ, त्यसपछिमात्रै जीवद्वारा प्राणको भूतमा लय हुन्छ। यही नै परम सिद्धान्त हो।

यस अधिकरणमा '१. सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः २. भूतेषु तच्छ्रुतेः र ३. नैकस्मिन्दर्शयतो हि' समेत ३ सूत्रहरू छन्।

४. आसृत्युपक्रमाधिकरण (सू.७)

ज्ञान्यज्ञोत्क्रान्तिरसमा समा वा नहि सा समा ।
मोक्षसंसाररूपस्य फलस्य विषमत्वतः ॥
आसृत्युपक्रमं जन्म वर्तमानमतः समा ।
पश्चात्तु फलवैषम्यादसमोत्क्रान्तिरेतयोः ॥

ज्ञानी र अज्ञानीको उत्क्रान्तिका विषयमा के ती दुवैको समानरूपले हुन्छ ? अथवा असमानरूपले हुन्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस सन्देहमा आफ्नू मत राख्तै पूर्वपक्षी असमान रूपले हुने कुरा बताउँछन् । किनभने श्रुतिले ज्ञानीको प्राणले उत्क्रमण गर्दैनन् भनेको छ - *'न तस्यः प्राणा उत्क्रामन्ति'* (बृ.४।४।६) अतः ज्ञानी र अज्ञानीको उत्क्रमणमा फरक देखिन्छ ।

यसमा उत्तरपक्षी *'वाङ्मनसि'* वाणी मनमा लीन हुन्छ इत्यादि विद्वान् र अविद्वान् दुवैको नै उत्क्रान्ति दक्षिण अथवा उत्तरमार्गको आरम्भसम्म समान नै भएको देखिन्छ भन्दछन् । किनभने श्रुतिमा त्यसको अविशेष श्रवण छ । पछि फलको वैषम्यले गर्दा तिनीहरूको उत्क्रान्तिमा विषमता देखियोस्, तर शुरुको उत्क्रान्तिमा समानता देखिन्छ ।

यस अधिकरणमा 'समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य' भन्ने एक सूत्र छ ।

५. संसारव्यपदेशाधिकरण (सू.८-११)

स्वरूपेणाथ वृत्या वा भूतानां विलयः परे ।
स्वरूपेण लयो युक्तः स्वोपादाने परात्मनि ॥

आत्मज्ञस्य तथात्वेऽपि वृत्यैवान्यस्य तल्लयः ।
न चेत् कस्यापि जीवस्य न स्याज्जन्मान्तरं क्वचित् ॥

अज्ञानीका भूतहरूका विषयमा *'तेजः परस्यां देवतायाम्'* (छा.६।८।६) भनेको हुँदा भूतहरूको विलय परमात्मा स्वरूपतः हुन्छ अथवा वृत्तितः हुन्छ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी स्वरूपबाटै लय हुन्छ भन्दछन्। किनभने परदेवता त्यस तेजका प्रकृति हुन्।

यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती आत्मज्ञानीका भूतहरू स्वरूपबाट विलय भए पनि अज्ञानीका भूतहरू भने स्वरूपतः विलय नभएर तिनका वृत्तिहरूमात्रै लय हुन्छन्। श्रुतिले भनेको पनि छ – *'योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः, स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम्.'* (कठ.५।७) भनेर संसारको व्यपदेश गरिएको छ। किनभने स्वरूपतः भूतहरूको विलय भएमा अज्ञानी जीवको जन्मान्तर हुन सम्भव हुँदैन। परदेवता तेजको प्रकृति भए तापनि सुषुप्तिमा जीवको परमात्मा विलय हुँदा बीजभाव अर्थात् संस्कार अवशेष रहेजस्तै अज्ञानीका भूतहरू बाँकी रहन्छन्। यहाँ तेज भनेको स्थूलशरीरमा प्रतीत हुने उष्णता यसै सूक्ष्म तेजको धर्म हो। त्यसैबाट प्राणी जीवित रहन्छ। श्रुतिले भनेको पनि छ – *'उष्ण एव जीविष्यञ्शीतो मरिष्यन्'* इत्यादि। अतः ज्ञानीका भूतहरू परदेवतामा स्वरूपले नै लय हुन्छन् र अज्ञानीका भूतहरूका वृत्तिमात्रै लय हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

उपर्युक्त अधिकरणमा चारओटा सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. तदाऽपीतेः संसारव्यपदेशात्, २. सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः, ३. नोपमर्देनातः र ४. अस्यैव चोपपत्तेरेष ऊष्मा।

६. प्रतिषेधाधिकरण (सू.१२-१४)

किं जीवादथवा देहात् प्राणोत्क्रान्तिर्निवार्यते ।
जीवान्निवारणं युक्तं जीवेद्देहोऽन्यथा तदा ॥
तप्ताश्मजलवद्देहे प्राणानां विलयः स्मृतः ।
उच्छ्वयत्येव देहोऽतो देहात् सा विनिवार्यते ॥

ब्रह्मज्ञानीका प्राणको उत्क्रान्तिका विषयमा *'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति'* (बृ.४।४।६) भनेर प्राणको उत्क्रान्तिको निषेध श्रुतिले गरेको देखिन्छ। यसरी निषेध गर्दा जीवबाट निषेध गरिएको हो ? अथवा शरीरबाट निषेध गरिएको हो ? सन्देह पैदा भएको छ। यसमा जीवबाट प्राणोत्क्रान्तिको श्रुतिले निषेध गरेको हो भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू पक्ष राख्तछन्।

त्यसको प्रतिवाद गर्दै सिद्धान्ती ब्रह्मवेत्ताको गति र उत्क्रान्ति समेतको अभाव भएको कुरा विभिन्न श्रुति र स्मृतिसमेतको उद्धरण अर्थात् प्रमाण दिंदै पूर्वपक्षीको मतको खण्डन गर्दछन्। जस्तै - *'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति'* (४।४।६), *'सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यग्भूतानि पश्यतः, देवा अपि मार्गे मुह्यन्त्यपदस्य पदैषिणः.'* (महाभारत) अतः ब्रह्मज्ञानीका प्राणले उत्क्रमण गर्दैन भन्ने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

उक्त अधिकरणमा ३ सूत्रहरू छन्। १. प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात्, २. स्पष्टो ह्येकेषाम् र ३. स्मर्यते च।

७. वागादिलयाधिकरण (सू.१५)

ज्ञस्य वागादयः स्वस्वहेतौ लीनाः परेऽथवा ।
'गताः कला' इति श्रुत्या स्वस्वहेतुषु तल्लयः ॥

नद्यब्धिलयसाम्योक्तेर्विद्वद्दृष्ट्या लयः परे।
अन्यदृष्टिपरं शास्त्रं गता इत्याद्युदाहृतम् ॥

तत्त्वज्ञानीका वाक् आदि इन्द्रियहरूका लयका विषयमा के ती आ–आफ्ना अग्नि आदि कारणमा लीन हुन्छन् ? अथवा परमात्मामा लीन हुन्छन् ? भनेर सन्देह उठेकोमा पूर्वपक्षी आआफ्ना वागादि उपादान कारणहरूमा गएर मिल्दछन् भन्दछन्। किनभने श्रुतिले *'गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठाः'* (मु.३।२।७) भनेको छ। अतः ब्रह्ममा लीन नभएर उपादानमा लीन हुन्छन्।

पूर्वपक्षीको मतसँग असहमत हुँदै सिद्धान्ती आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। श्रुतिले *'एवमेवास्य परिद्रष्टुरिमाः षोडश कलाः पुरुषायणाः पुरुषं प्राप्यास्तं गच्छन्ति'* (प्रश्न ६।५) भनेको छ। जसरी नदीहरूको लय समुद्रमा गएर हुन्छ, त्यसैगरेर परमात्मामा गएर कलाहरूको लय हुन्छ। यसरी विद्वान् ब्रह्मज्ञानीहरूका इन्द्रियहरू परमात्मामा लय हुन्छन् भने अज्ञानीका इन्द्रियहरू तत् तत् उपादान कारणमा गएर मिल्दछन्। किनभने अज्ञानीको फेरि जन्म हुने हुँदा उनका इन्द्रियहरू परमात्मा मिल्न सक्तैनन्। *'गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठाः'* (मु.३।२।७) भनेर श्रुतिले भनेको अज्ञानीका लागि मात्र हो, ज्ञानीका लागि होइन।

यस अधिकरणमा 'तानि परे तथा ह्याह' भन्ने एउटा सूत्रमात्र छ।

८. अविभागाधिकरण (सू.१६)

तल्लयः शक्तिशेषेण निःशेषेणाऽथवात्मनि।
शक्तिशेषेण युक्तोऽसावज्ञानिष्वेतदीक्षणात् ॥

नामरूपविभेदोक्तेर्निःशेषेणैव संक्षयः ।
अज्ञे जन्मान्तरार्थन्तु शक्तिशेषत्वमिष्यते ॥

आत्मामा लय हुने वागादिका विषयमा के ती सावशेष लय हुन्छन् ? अथवा निरवशेष लय हुन्छन् ? भनेर सन्देह पैदा भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी सावशेष लय हुन्छ भन्दछन्। अर्थात् लय भएका इन्द्रियहरूको अवशेष बाँकी रहन्छ। किनभने अज्ञानीमा यस्तो देखिने कुरा सिद्धान्तीले पनि मानेका छन्।

यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती निःशेषलय हुने भन्दछन्। किनभने श्रुतिले 'भिद्येते तासां नामरूपे पुरुष इत्येवं प्रोच्यते स एषोऽकलोऽमृतो भवति' (प्र.६।५) भनेर सबै नाश हुने कुरा बताएको छ। अज्ञानीको जन्मान्तर हुने भएकाले शेष रहन्छन् तर ज्ञानीको जन्मान्तरको अभाव भएकाले शेष नरहने सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'अविभागो वचनात्' भन्ने एक सूत्र छ।

९. तदोकोऽधिकरण (सू.१७)

अविशेषो विशेषो वा स्यादुत्क्रान्तेरुपासितुः ।
हृत्प्रद्योतनसाम्योक्तेरविशेषोऽन्यनिर्गमात् ॥
मूर्द्धन्ययैव नाड्यासौ व्रजेन्नाडीविचिन्तनात् ।
विद्यासामर्थ्यतश्चापि विशेषोऽस्त्यन्यदर्शनात् ॥

(यसभन्दा अगाडि परविद्याविषयक प्रसङ्ग आएको थियोभने अब यसपछि अपरविद्याविषयक विचार शुरु हुन्छ)

उपासकका उत्क्रान्तिका विषयमा के अरूकै सरह हुन्छ ? अथवा अरूभन्दा भिन्नैखालको हुन्छ ? भन्ने सम्बन्धमा सन्देह

उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी अरूसरह नै हुन्छ भन्दछन्। किनभने – *'तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वाऽन्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्यः'* (बृ.५।४।२) यसरी श्रुतिले हृदयप्रद्योतन आदि सबैको समान भएको वर्णन गरेको छ। अतः अरूकोभन्दा उपासकको उत्क्रान्ति विशिष्ट हुने होइन।

यसरी पूर्वपक्षीको तर्कपछि सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त अगाडि सार्दछन्। मस्तकको नाडीबाट उपासकको उत्क्रमण हुन्छ। अरू नाडीबाट अरूको उत्क्रमण हुन्छ। श्रुतिले भनेको छ – *'शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका, तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति.'* (छा.८।६।६) अतः उपासकको उत्क्रान्ति अरूको अपेक्षा विशिष्ट हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा 'तदोकोग्रज्वलनं तत्प्रकाशिद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया' भन्ने एउटा सूत्र छ।

१०. रश्म्यधिकरण (सू.१८-१९)

अहन्येव मृतो रश्मिं याति निश्यपि वा निशि।
सूर्यरश्मेरभावेन मृतोऽहन्येव याति तम्॥
यावद्देहं रश्मिनाड्योर्युक्तो ग्रीष्मक्षपास्वपि।
देहदाहात् श्रुतत्वाच्च रश्मीन् निश्यपि यात्यसौ॥

रश्मिमार्गबाट जाने मृतपुरुषका बारेमा के दिनमा मरेको पुरुषमात्रै रश्मिमार्गगामी हुन्छ ? अर्थात् सूर्यको रश्मिलाई प्राप्त गर्दछ ? अथवा रात्रिमा मरेको पुरुषले पनि प्राप्त गर्दछ ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी रात्रिमा सूर्यका

रश्मिहरूको अभाव हुने भएकाले दिनमा मृत्यु भएकाले मात्रै रश्मि प्राप्त गर्दछ भन्दछन्। किनभने श्रुतिको वचन यस्तै छ – *'अथ यत्रैतदस्माच्छरीरादुत्क्रामत्यथैतैरेव रश्मिभिरुर्ध्वमाक्रमते'* (छा.८।६।५)

यसरी पूर्वपक्षीको मत आएपछि सिद्धान्ती त्यसको परिहार गर्दै आफ्नू मत यसरी राख्तछन्। रश्मि र नाडीको सम्बन्ध समानरूपले रहन्छ। *'अमुष्मादादित्यात्प्रतायन्ते ता आसु नाडीषु सृप्ता आभ्यो नाडीभ्यः प्रतायन्ते तेऽमुष्मिन्नादित्ये सृप्ताः'* (छा.८।६।२) भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः अविशेषरूपले रातमा र दिनमा पनि रश्मिको यस जीवात्माले अनुसरण गर्दछ। अर्थात् रातमा मृत्यु भएकाले पनि रश्मिलाई प्राप्त गर्दछ।

यस अधिकरणमा '१. रश्म्यनुसारी र २. निशि नेति चेन्न सम्बन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च' भन्ने समेत दुई सूत्रहरू छन्।

११. दक्षिणायनाधिकरण (सू.२०-२१)

अयने दक्षिणे मृत्वा धीफलं नैत्यथैति वा।
नैत्युत्तरायणाद्युक्तेर्भीष्मस्यापि प्रतीक्षणात्॥
आतिवाहिकदेवोक्तेर्वरख्यात्यै प्रतीक्षणात्।
फलैकान्त्याच्च विद्यायाः फलं प्राप्नोत्युपासकः॥

दक्षिणायनमा मृत्यु हुने ब्रह्मज्ञानीका विषयमा के उसले मुक्ति अर्थात् ब्रह्मप्राप्ति गर्नसक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने संन्देह देखिएकोमा श्रुति र स्मृतिमा समेत उत्तरायणमा मृत्यु हुनेको मुक्ति हुने कुरा देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू विचार अगाडि सार्दछन्। जस्तै – *'अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम्, धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम्.'* (गी.८।२४) भनेर स्मृतिले भनेको

छ। तदनुसार नै उत्तरायणको प्रतीक्षा गरेर भीष्मपितामह बसेका हुँदा पनि दक्षिणायनमा मृत्यु हुनेले ब्रह्मप्राप्ति गर्न नसक्ने कुरा सिद्ध हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू मत अगाडि सार्दछन्।

यसको उत्तरमा सिद्धान्ती उत्तरायण शब्दले कालको विवक्षा नगरेर पछि आउने आतिवाहिक देवताको विवक्षा गरेको हो भन्दछन्। भीष्मले उत्तरायणको प्रतीक्षा गरेको भन्नु इच्छामरणको ख्यातिका लागिमात्र हो। कालको नियम स्मार्त उपासकका लागिमात्रै हो, श्रौत उपासनाका लागि होइन। अतः जहिले सुकै मृत्यु भए पनि ब्रह्मज्ञानीले विद्याको फल प्राप्त गर्दछ, अर्थात् उसको मुक्ति हुन्छ।

यस अधिकरणमा '१. अतश्चायनेऽपि दक्षिणे र २. योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते' भन्ने दुई सूत्रहरू छन्।

ब्रह्मसूत्र

चौथो अध्याय

तेस्रो पाद

(यस पादमा अर्चिरादिदेखि अप्रतीकालसम्बन सहित ६ अधिकरणहरू छन्, यी अधिकरणहरूमा सगुणोपासकको उत्तरगतिको वर्णन गरिएको छ)

१. अर्चिराद्यधिकरण (सू.१)

नानाविधो ब्रह्मलोकमार्गो यद्वार्चिरादिकः ।
नानाविधः स्याद्विद्यासु वर्णनादन्यथाऽन्यथा ॥
एक एवार्चिरादिः स्यान्नानाश्रुत्युक्तपूर्वकः ।
यतः पञ्चाग्निविद्यायां विद्यान्तरवतां श्रुतः ॥

ब्रह्मलोक प्राप्तिका विषयमा के त्यहाँ जाने धेरैथरी बाटाहरू छन् ? अथवा अर्चिरादि एकमात्र मार्ग हो ? भन्ने संशय भएपछि अनेक मार्गहरू श्रुतिमा बताइएको कुरा पूर्वपक्षी उठाउँछन्। जस्तै- *'तेऽर्चिषमभिसम्भवन्त्यर्चिषोऽहः'* (बृ.६।२।१५), *'स एतं देवयानं पन्थानमासाद्याग्निलोकमागच्छति'* (कौ.१३), *'यदा वै पुरुषोऽस्माल्लोकात्प्रैति स वायुमागच्छति'* (बृ.५।१८।१), *'सूर्यद्वारेण ते विरजाः प्रयान्ति'* (मु.१।२।११) उपर्युक्त अनुसार ब्रह्मप्राप्तिका अनेक मार्गको निर्देशन श्रुतिले गरेको

हुँदा ब्रह्मलोक गमनका अनेक मार्ग भएको सिद्ध हुन्छ ।

उत्तरपक्षी भने ब्रह्मलोक गमनको अर्चिरादि एकमात्र मार्ग श्रुतिबाट निर्देशित भएको कुरा बताउँछन् । किनभने पञ्चाग्निविद्याको वाक्यशेषमा पञ्चाग्निविद्याका उपासकहरूको उद्देश्य गरेर अर्चिरादि मार्गको पाठ उपलब्ध हुन्छ । अन्य श्रुतिहरूले भनेका वायु आदि मार्गहरूको गुणोपसंहारन्यायले अर्चिरादि मार्गमा नै अन्तर्भाव हुन्छ । यसमा श्रुतिहरूको भनाइ पनि छ – *'तेषु ब्रह्मलोकेषु पराः परावतो वसन्ति'* (बृ.६।२।१५), *'तस्मिन् वसन्ति शाश्वतीः समाः'* (बृ.५।१।१०), *'सा या ब्रह्मणो जितिर्या व्युष्टिस्तां जितिं जयति तां व्युष्टिं व्यश्नुते'* (कौ.१।४) इत्यादि । अतः ब्रह्मप्राप्तिका अनेक मार्ग नभएर अर्चिरादि एकमात्र मार्ग भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

यस अधिकरणमा 'अर्चिरादिना तत्प्रथितेः' नामक एकमात्र सूत्र छ ।

२. वाय्वधिकरण (सू.२)

सन्निवेशयितुं वायुरत्राशक्योऽथ शक्यते ।
न शक्यो वायुलोकस्य श्रुतक्रमविवर्जनात् ॥
वायुच्छिद्राद्विनिष्क्रम्य स आदित्यं व्रजेदति ।
श्रुतेरर्वाग्रवेर्वायुर्देवलोकस्ततोऽप्यधः ॥

अर्चिरादि मार्गमा वायुको सन्निवेशका विषयमा सो सन्निवेश हुनसक्तछ ? अथवा सक्तैन ? भन्ने सन्देह प्राप्त भएपछि पूर्वपक्षी सन्निवेश हुँदैन भन्दछन् । किनभने वायुलोकका सम्बन्धमा श्रुतिमा क्रम उल्लेख गरेको देखिँदैन । अतः वायुको सन्निवेश हुँदैन ।

यसरी पूर्वपक्ष प्राप्त भएपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। अर्चिरादि मार्गमा वायुको सन्निवेश श्रुतिमा देखिन्छ। जस्तै – 'यदा वै पुरुषोऽस्माँल्लोकात् प्रैति स वायुमागच्छति तस्मै स तत्र विजिहीते यथा रथचक्रस्य खं तेन स ऊर्ध्वमाक्रमते स आदित्यमागच्छति' (बृ.५।१०।१) यसप्रकार श्रुतिले वायुको छिद्रबाट निस्किएर ऊ आदित्यलोकमा जान्छ भनेको छ। यसबाट आदित्यलोकभन्दा तल वायु र वायुलोकभन्दा तल देवलोकको पनि समावेश भएको देखिन्छ। अतः अर्चिरादि मार्गमा वायुको सन्निवेश हुन सक्ने देखिन्छ।

यस अधिकरणमा 'वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम्' भन्ने एकमात्र सूत्र छ।

३. तडिदधिकरण (सू.३)

वरुणादेः सन्निवेशो नास्ति तत्राथ विद्यते।
नास्ति, वायोरिवैतस्य व्यवस्थाश्रुत्यभावतः॥
विद्युत्सम्बन्धिवृष्टिस्थनीरस्याधिपतित्वतः।
वरुणो विद्युतस्तूर्ध्वं तत इन्द्रप्रजापती॥

अर्चिरादिमार्गमा वरुणको सन्निवेशका विषयमा सन्निवेश छ? अथवा छैन? भन्ने सन्देह आएको छ। यस सन्देहमा पूर्वपक्षी वरुणको सन्निवेश हुननसक्ने कुराको विचार राख्तछन्। किनभने वायुको जस्तो वरुणको व्यवस्थापिका श्रुति पाइँदैन। यसको जबाफमा वरुणको पनि अर्चिरादि मार्गमा सन्निवेश भएको श्रुतिमा पाइन्छ भनेर सिद्धान्ती आफ्नू मत राख्तछन्। किनभने वरुण विद्युत्सम्बन्धी वृष्टिका अधिपति हुन्। अतः विद्युत्भन्दा पहिले वरुण हुन्। वरुणभन्दा

पहिले इन्द्र र प्रजापति हुन्। यसप्रकार अर्चिरादि मार्गमा वरुणको क्रम बुझ्नु पर्दछ भनेर सिद्धान्ती आफ्नू विचार राख्तछन्।

यस अधिकरणमा 'तडितोऽधि वरुणः सम्बन्धात्' भन्ने एक सूत्र छ।

४. आतिबाहिकाधिकरण (सू.४-६)

मार्गचिह्न भोगभूर्वा नेतारो वार्चिरादय।
आद्यौ स्यातां मार्गचिह्नसारूप्याल्लोकशब्दतः ॥
अन्ते गमयतीत्युक्तेर्नेतारस्तेषु चेदृशः।
निर्देशोऽस्त्यत्र लोकाख्या तन्निवासिजनान्प्रति ॥

मार्गको चिह्नका विषयमा के अर्चिरादि मार्गका चिह्न हुन् ? अथवा भोगभूमि हुन् ? या नेता हुन् ? इत्यादि विकल्पहरूमा सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी विकल्प अनुरुप नै आफ्नू विचार यसरी व्यक्त गर्दछन्। अर्चिरादि मार्गका चिह्न हुन्, किनभने त्यहाँ स्वरूपको उपदेश गरिएको छ, अथवा ती भोगभूमि हुन्, किनभने श्रुतिले *'अग्निलोकमागच्छति'* (कौ.१।३), *'मनुष्यलोकः पितृलोको देवलोकः'* (बृ.१।५।१६), *'अहोरात्रेषु ते लोकेषु सज्जन्ते'* इत्यादि श्रुतिहरू र ब्राह्मणले पनि भोगभूमिको उल्लेख गरेको पाईन्छ। तर अर्चिरादि अचेतन भएका हुँदा नेता अर्थात् आतिवाहिक भने होइनन्।

उपर्युक्त अनुसार पूर्वपक्षीको मत आएपछि त्यसको परिहार गर्दै अर्चिरादि नेता अर्थात् आतिवाहिक भएको कुरा उत्तरपक्षी भन्दछन्। किनभने श्रुतिले *'चन्द्रमसो विद्युतं तत्पुरुषोऽमानवः स एतान्ब्रह्म गमयति'* (छा.४।१५।५) भनेर श्रुति पूर्वसिद्ध सदृश गमयितृत्व देखाउँछ। अर्थात् श्रुतिमा आएको गमयति शब्दले अमानवपुरुषमा नेतृत्व रहेको देखिन्छ।

यसैका साहचर्यले अर्चिरादि पनि आतिवाहिक देवता भएको प्रतीत हुन्छ। जुन निर्देशको समताको कुरा छ, त्यो आतिवाहिक देवताहरूमा पनि हुनसक्तछ। जस्तै व्यवहारमा पनि भनिन्छ – यहाँबाट तिमी रामकहाँ जाऊ, त्यहाँबाट श्यामकहाँ जाऊ र त्यसपछि हरिकहाँ जाऊ इत्यादि। त्यस्तै लोकशब्दको व्यवहार पनि तिनीहरूमा भोग नरहे पनि आतिवाहिक देवताहरूलाई लिएर उपपन्न हुनसक्तछ। यसबाट अर्चिरादि आतिवाहिक अर्थात् नेता भएको सिद्ध हुन्छ। अतः अमानव पुरुष नै नेता भएको प्रमाणित हुन्छ।

यस अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन्। जस्तै १. आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् र २. उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः।

५. कार्याधिकरण (सू.७-१४)

परं ब्रह्माथवा कार्यमुदङ्मार्गेण गम्यते।
मुख्यत्वादमृतत्वोक्तेर्गम्यते परमेव तत्॥
कार्यं स्यात् गतियोग्यत्वात् परस्मिंस्तदसम्भवात्।
सामीप्याद् ब्रह्मशब्दोक्तिरमृतत्वं क्रमाद् भवेत्॥

अमानव पुरुषका विषयमा *'स एनान्ब्रह्म गमयति'* (छा.४।१५।५) त्यस अमानव पुरुषले ब्रह्ममा पुऱ्याउँछ भनेर श्रुतिले भनेको छ। यसरी अमानव पुरुषले के उत्तरमार्गबाट ब्रह्मको मात्रै प्राप्ति गराउँछ? अथवा कार्यब्रह्ममा पनि लैजान्छ? भनेर सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी 'स एतान्ब्रह्म गमयति' भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा अमानव पुरुषले कार्यब्रह्ममा नपुऱ्याएर सोझै परब्रह्ममा पुऱ्याउँछ भन्दछन्। किनभने ब्रह्मशब्दको मुख्यवृत्ति निर्गुण ब्रह्ममा नै मानिन्छ। यसभन्दा अगाडि श्रुतिले *'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति'* (छा.८।६।६, कठ. ६।१६) भनेर परब्रह्मको नै निर्देशन गरेको छ।

यसरी पूर्वपक्षीको विचार आएकोमा त्यसलाई खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नो सिद्धान्त यसरी प्रस्तुत गर्दछन्। सत्यलोकमा रहने कार्यब्रह्मलाईमात्रै *'गमयति'* क्रियापदद्वारा प्राप्त गर्न सकिन्छ। किनभने कार्यब्रह्म परिच्छिन्न भएको हुँदा त्यहाँसम्म गति सम्भव छ। जसका विषयमा क्रममुक्तिका सन्दर्भमा उल्लेख भइसकेको छ। तर परब्रह्म व्यापक र अपरिच्छिन्न भएको हुँदा त्यहाँ गति हुन सक्तैन। ब्रह्मशब्दले कार्यब्रह्मको पनि बोध गराउने भए तापनि त्यो मुख्यार्थक भने होइन। त्यो कार्यब्रह्म परब्रह्मको निकट भएको हुँदा गौणवृत्तिद्वारामात्रै लिएको देखिन्छ। अर्को कुरा सत्यलोकस्थ कार्यब्रह्ममा क्रममुक्तिको क्रममा पुगेका ज्ञानीहरू पनि महाप्रलयको समयमा हिरण्यगर्भ अर्थात् कार्यब्रह्म किंवा ब्रह्मा मुक्त हुँदा सँगै मुक्त हुने कुरा शास्त्रहरूमा आउँछ। जस्तै – *'ब्रह्मणा सह ते सर्वे सम्प्राप्ते प्रतिसञ्चरे, परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदम्.'* अन्तिममा परब्रह्ममा नै ब्रह्मोपासक पुग्ने देखिन आउँछ। किनभने जहाँ अविद्यायुक्त नाम र रूप आदि विशेषको प्रतिषेधले अर्थात् अस्थूल, अनणु अर्थात् *'अस्थूलमनणवह्रस्वमदीर्घम्'* (बृ.३।३।८) आदि शब्दहरूले ब्रह्मको उपदेश गरिएको छ, त्यो परब्रह्म हो। जहाँ नाम र रूप आदि विशेषणहरूले विशिष्ट उपास्यको कुरा आउँछ, त्यो नै कार्य ब्रह्म हो। यसलाई श्रुतिले यसरी परिभाषित गरेको छ – *'मनोमयः प्राणशरीरो भारूपः'* (छा.३।१४।२) इत्यादि। अतः परब्रह्मव्यापक भएकाले ब्रह्मोपासक सत्यलोकस्थ कार्यब्रह्मद्वारा परब्रह्ममा प्राप्त हुन्छ। किनभने परब्रह्मका निकटमा सत्यलोक छ। अतः यसैबाट अमृतत्व प्राप्त हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा आठ सूत्रहरू छन्। जस्तै – १. कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः, २. विशेषितत्वाच्च, ३. सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः, ४. कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात् ५. स्मृतेश्च, ६. परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्, ७. दर्शनाच्च र ८. न च कार्ये प्रतिपत्त्यभिसन्धिः।

६. अप्रतीकालम्बनाधिकरण (सू.१५-१६)

प्रतीकोपासकान् ब्रह्मलोकं नयति वा न वा ।
अविशेषश्रुतेरेतान् ब्रह्मोपासकवन्नयेत् ॥
ब्रह्मक्रतोरभावेन प्रतीकार्हफलश्रवात् ।
न तन्नयति पञ्चाग्निविदो नयति तच्छ्रुतेः ॥

प्रतीकोपासकका विषयमा अमानव पुरुष प्रतीकोपासकलाई ब्रह्मलोकमा लिएर जान्छ ? अथवा जाँदैन ? भन्ने प्रश्न खडा भएको छ । यसमा पूर्वपक्षी कुनै नियम नभएको हुँदा प्रतीकोपासकलाई पनि अमानवपुरुषले ब्रह्मलोकमा लिएर जान्छ भन्दछन् । किनभने *'अनियमः सर्वासमविरोधः शब्दानुमानाभ्याम्'* (ब्र.सू.३।३।३१) भनेर ब्रह्मसूत्रले पनि भनेको छ ।

यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती प्रतीकोपासकलाई अमानवपुरुषले ब्रह्मलोकमा लिएर जाँदैन भन्दछन् । किनभने *'तं यथा यथोपासते तदेव भवति'* भनेर शास्त्रले भनेको हुँदा ब्रह्मभावनारूप जुन क्रतु हो, त्यो नै ब्रह्म प्राप्तिको हेतु हो । तर जो प्रतीकका उपासक हुन्छन् ती ब्रह्मक्रतु होइनन् । त्यसैकारण तिनीहरू सत्यलोक जानसक्तैनन् । तर पञ्चाग्निविद्याको उपासक भने ब्रह्मलोक जान्छन् । किनभने *'स एनान् ब्रह्म गमयति'* (छा.४।१५।५) भनेर श्रुतिले भनेको छ । अतः केवल प्रतीकोपासक भने ब्रह्मलोक जान सक्तैन ।

यस अधिकरणमा १. 'अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथादोषात्तत्क्रतुश्च र २. विशेषं च दर्शयति'समेत दुई सूत्रहरू छन् ।

ब्रह्मसूत्र
चौथो फलाध्याय
चौथो पाद

(यस पादमा सम्पाद्याविर्भावदेखि जगद्व्यापार सहितका ७ अधिकरणहरू छन्, यी अधिकरणहरूमा ब्रह्मप्राप्ति र ब्रह्मलोकको स्थितिको निरूपण गरिएको छ)

१. सम्पद्याविर्भावाधिकरण (सू.१–३)

नाकवन्नूतनं मुक्तिरूपं यद्वा पुरातनम् ।
अभिनिष्पत्तिवचनात् फलत्वादपि नूतनम् ॥
स्वेनरूपेणेति वाक्ये स्वशब्दात्तत्पुरातनम् ।
आविर्भावोऽभिनिष्पत्तिः फलं चाज्ञानहानितः ॥

मुक्तिको स्वरूपका बारेमा मुक्ति के स्वर्गको स्वरूप जस्तै नवीन हो ? अथवा प्राचीन हो भन्ने सम्बन्धमा सन्देह उत्पन्न भएकोमा पूर्वपक्षी मुक्तिको स्वरूप नवीन हो भनेर आफ्नू मत राख्तछन् । किनभने श्रुतिमा *'एवमेवैष सम्प्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय परं ज्योतिरूपसम्पद्य स्वेन रूपेणाऽभिनिष्पद्यते'* भनेर अभिनिष्पत्ति वचन र फलत्व पनि आएको हुँदा मुक्ति पनि सिद्ध

शाश्वत वस्तु नभएर स्वर्ग जस्तै नवीन भएको तथ्य प्रमाणित हुन्छ ।

यसको उत्तरमा उत्तरपक्षी आफ्नू विचार यसरी राख्तछन् – *'स्वेन रूपेण'* यस वाक्यमा *'स्व'* शब्द भएको कारण मुक्तिको स्वरूप नवीन नभएर प्राचीन भएको थाहा हुन्छ। यसैगरेर *'अभिनिष्पत्ति'* को अर्थ तत्त्वज्ञानबाट ब्रह्मत्वको आविर्भाव हो भनेर बुझ्नु पर्दछ। स्वरूपतः मुक्ति पूर्वसिद्ध हो तापनि अज्ञानको नाशले गर्दा फलत्वको पनि मुक्तिमा आरोप गर्नेगरिन्छ। अतः मुक्ति स्वर्गजस्तो नवीन नभएर स्वतः सिद्ध प्राचीन वस्तु भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

यस अधिकरणमा तीनओटा सूत्रहरू छन् । १. सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात्, २. मुक्तः प्रतिज्ञानात् र ३. आत्मा प्रकरणात् ।

२. अविभागेन दृष्टत्वाधिकरण (सू.४)

मुक्तरूपाद् ब्रह्म भिन्नमभिन्नं वाऽथ भिद्यते ।
सम्पद्य ज्योतिरित्येवं कर्मकर्तृभिदोक्तितः ॥
अभिनिष्पन्नरूपस्य स उत्तमपुमानिति ।
ब्रह्मत्वोक्तेरभिन्नं तद् भेदोक्तिरुपचारतः ॥

ब्रह्मका विषयमा ब्रह्म मुक्त आत्मादेखि स्वरूपतः भिन्नै हो ? अथवा स्वरूपतः अभिन्न हो ? भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा ब्रह्म मुक्तआत्मादेखि स्वरूपतः भिन्नै भएको आफ्नू विचार पूर्वपक्षी अघि सार्दछन् । किनभने श्रुतिले *'स तत्र पर्येति'* (छा.८।१२।३) ऊ स्वात्मामा परिगमन गर्छ र *'ज्योतिरूपसम्पद्य'* (छा.८।१२।३) ज्योति प्राप्त गरेर भन्ने आदि वाक्यहरूबाट आधाराधेयभाव र कर्ता अनि

कर्मको पनि निर्देश आएको हुँदा ब्रह्म र मुक्तआत्मामा भेद देखिन्छ ।

यसको उत्तर दिँदै सिद्धान्ती ब्रह्म र मुक्तात्मामा भेद नभएको कुरा श्रुतिहरूको उद्धरणद्वारा स्पष्ट गर्दै बताउँछन् । जस्तै – *'तत्त्वमसि'* (छा.६।८।७), *'अहं ब्रह्मास्मि'* (बृ.१।४।१०), *'यत्र नान्यत्पश्यति'* (छा.७।२४।१), *'न तु तद्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत्'* (बृ.४।३।२३), *'यथोदकं शुद्धे शुद्धमासिक्तं तादृगेव भवति । एवं मुनेर्विजानत आत्मा भवति गौतम'* (कठ.४।१५) इत्यादि । अतः यी प्रमाणहरूबाट ब्रह्म र मुक्तात्मामा भेद देखिँदैन । *'आत्मरतिरात्मक्रीडः'* (छा.७।२५।२) आदि श्रुतिमा आएको उपचारका लागिमात्र हो, अर्थात् गौण हो ।

यस अधिकरणमा 'अविभागेन दृष्टत्वात्' भन्ने एउटा सूत्र छ ।

३. ब्रह्माधिकरण (सू.५–७)

क्रमेण युगवद्वाऽस्य सविशेषाविशेषते ।
विरुद्धत्वात् कालभेदाद् व्यवस्था श्रुतयोस्तयोः ॥
मुक्तामुक्तदृशोर्भेदाद् व्यवस्थासम्भवे सति ।
अविरुद्धं यौगपद्यमश्रुतं क्रमकल्पनम् ॥

सविशेषत्व र निर्विशेषत्वका विषयमा मुक्तात्माहरूका स्वरूपभूत ब्रह्म श्रुतिमा सविशेष र निर्विशेष गरेर दुईथरीको वर्णन गरिएको छ । सविशेष ब्रह्मका बारेमा श्रुति यसरी वर्णन गर्दछ – *'य आत्माऽपहतपाप्मा विजरो विमृत्युर्विशोकोऽविजिघत्सोऽपिपासः सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः'* (छा.८।७।१), यसैगरेर निर्विशेष ब्रह्मका बारेमा श्रुति भन्दछ – *'एवं वा अरेऽयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः कृत्स्नो*

प्रज्ञानघन एव' (बृ.४।५।१३) यस अवस्थामा के मुक्तिकालमा यी दुवै एकै पटक प्राप्त हुन्छन् ? अथवा यी क्रमैले प्राप्त हुन्छन् ? भन्ने जिज्ञासा पैदा भएको छ। यसमा पूर्वपक्षी क्रमैसँग प्राप्त हुने आफ्नू मत राख्तछन्।

यस सम्बन्धमा सिद्धान्ती प्रमाताका भेदबाट सविशेषत्व र निर्विशेषत्वको उपपत्ति हुने कुरा बताउँछन्। यसमा मुक्त पुरुषको अपेक्षा निर्विशेषत्व र बद्धपुरुषका अपेक्षा सविशेषत्व अर्थात् सर्वज्ञत्व आदि गुणहरूले युक्त प्रतीत हुन्छ। मुक्त पुरुष कुनै पनि अवस्थामा सर्वज्ञत्वादि गुणहरूले युक्त हुन सक्तैन। किनभने उसमा अविद्या रहँदैन र अविद्या नरहीकन ती गुणहरू उत्पन्न हुँदैनन्। बद्धपुरुषमा अविद्या रहने हुँदा सर्वज्ञत्वादि गुणहरू रहन्छन्। अतः प्रमाताका भेदले क्रमरहित एकै कालमा पनि सविशेषत्व र निर्विशेषत्वको उपपत्ति हुन सक्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

यस अधिकरणमा ३ सूत्रहरू छन्। १. ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः, २. चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः र ३. एवमप्युपन्यासात् पूर्वभावादविरोधं बादरायणः।

४. सङ्कल्पाधिकरण (सू.८-९)

भोग्यसृष्टावस्ति बाह्यो हेतुः सङ्कल्प एव वा।
आशामोदकवैषम्याद्धेतुर्बाह्योऽस्ति लोकवत्॥
'सङ्कल्पादेव पितरः' इति श्रुत्यावधारणात्।
सङ्कल्प एव हेतुः स्याद्वैषम्यञ्चानुचिन्तनात्॥

यसभन्दा पहिलेका तीन अधिकरणहरूमा विदेह मुक्तिका बारेमा विचार गरियो । अब यसपछि चतुर्थपादको समाप्तिसम्म ब्रह्मलोकप्राप्तिरूप मुक्तिका विषयमा विचार गरिनेछ ।

अर्चिरादि मार्गद्वारा ब्रह्मलोकमा गएको उपासकका भोग्यवस्तुको सृष्टिमा बाह्य पदार्थ हेतु हुन् ? अथवा उसको सङ्कल्पमात्र हेतु हो ? भन्ने सन्देह पैदा भएको छ । यसमा पूर्वपक्षी भोग्यपदार्थका सृष्टिमा बाह्य पदार्थ हेतु हुन् भनेर आफ्नू मत राख्तछन् । किनभने वाह्य पदार्थको साटो मानस सङ्कल्पलाई हेतु मान्ने हो भने आशामोदक अर्थात् मनका लड्डुजस्तै काल्पनिक ठहरिने छ । यसबाट भोगको अभाव ठहरिने छ । अतः ब्रह्मलोकको भोग्यसृष्टिमा बाह्य पदार्थलाई हेतु अवश्य मान्नु पर्दछ ।

उपर्युक्त अनुसारको पूर्वपक्ष आएकोमा त्यसको खण्डन गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त अघि सार्दछन् । केवल सङ्कल्पबाट नै पितृ आदिको समुत्थान हुन्छ । किनभने श्रुतिले सङ्कल्पबाट नै उसका पितृहरू उठ्तछन् अर्थात् आत्मसम्बन्धी हुन्छन् भनेको छ । जस्तै – *'स यदि पितृलोककामो भवति सङ्कल्पादेवाऽस्य पितरः समुत्तिष्ठन्ति'* (छा.८।२।१) यसरी श्रुतिले पितृ आदिका भोग्यसृष्टिमा खालि सङ्कल्पलाई मात्रै हेतु मानेर एव शब्दद्वारा अरू बाह्य पदार्थको हेतुत्वलाई व्यावृत्त गरेको छ । सङ्कल्पबाट सम्पादित कार्यहरूलाई आशामोदक जस्तो भन्नु ठीक होइन । किनभने सङ्कल्पमा उपासनाका प्रभावले सामर्थ्य प्राप्त हुन्छ । मुक्तपुरुषको सङ्कल्प अवन्ध्य हुन्छ । जस्तै – *'अथ य इहाऽऽत्मनमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् कामांस्तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति'* (छा.८।१।६) इत्यादि । अतः यसबाट सङ्कल्पमात्रै नै ब्रह्मलोकको भोग्यसृष्टिमा कारण भएको कुरा प्रमाणित

हुन्छ। सार्वभौम राजा आफ्नू राज्यमा कामचारी भएजस्तै ऊ सबै लोकमा कामचारी हुन्छ। यही नै सिद्धान्त स्थापित हुन्छ।

यस अधिकरणमा दुई सूत्रहरू छन्। १. सङ्कल्पादेव तु तच्छ्रुतेः र २. अत एव चाऽनन्याधिपतिः।

५. अभावाधिकरण (सू.१०-१४)

व्यवस्थितावैच्छिकौ वा भावाभावौ तनोर्यतः।
विरुद्धौ तेन पुम्भेदावुभौ स्यातां व्यवस्थितौ ॥
एकस्मिन्नपि पुंस्येतावैच्छिकौ कालभेदतः।
अविरोधात् स्वप्नजाग्रद्भोगवद्युज्यते द्विधा ॥

ब्रह्मलोक गएको मुक्तपुरुषमा शरीरको सद्भाव र असद्भावका विषयमा *'सङ्कल्पादेवास्य पितरः समुत्तिष्ठन्ति'* (छा.७।२।१), *'मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते'* (छा.८।१२।५), *'य एते ब्रह्मलोके'* (८।१३।१) इत्यादि र अन्य श्रुतिवाक्यहरूबाट समेत ब्रह्मलोकमा शरीरको भाव र अभाव देखिन्छ। यसमा पुरुषका भेदले त्यस्तो भाव र अभावको अवस्था हुने हो ? अथवा इच्छाले नै त्यस्तो हुने हो ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। पूर्वपक्षी माथि सन्देहमा आएका श्रुतिहरूलाई समेत उद्धृत गर्दै ब्रह्मलोकमा शरीरको सद्भाव हुने आफ्नू विचार अगाडि सार्दछन्। किनभने एउटै पुरुषमा देहको सद्भाव र असद्भाव सर्वथा विरुद्ध हो र असम्भव पनि हो। अतः पुरुषका भेदबाट नै उक्त सद्भाव र असद्भाव सम्भव हुन्छ। अन्यथा सम्भव हुँदैन।

यसरी पूर्वपक्ष प्राप्त भएपछि त्यसको परिहार गर्दै सिद्धान्ती आफ्नू मत यसरी राखतछन्। ब्रह्मलोक गएको पुरुषमा

कालक्रमद्वारा शरीरको सद्भाव र असद्भाव उपपन्न हुनसक्तछ। विभिन्न श्रुतिहरू र आचार्यहरूका अनुसार जव उसले देहको अभिलाषा गर्दछ तब ऊ आफ्नो सङ्कल्पबाट देहको उत्पत्ति गर्दछ र त्यसमै बसेर जाग्रत् अवस्थामा जस्तै भोग गर्दछ। जब ब्रह्मलोकस्थ पुरुष शरीरको इच्छा गर्दैन तब सङ्कल्पबाट नै शरीरको प्रतिसंहरण गरेर स्वप्न अवस्थामा जस्तै मनले नै भोगहरूको उपभोग गर्दछ। अतः जाग्रत् र स्वप्नको भोगमा कुनै विरोध नभएजस्तो यस अवस्थामा पनि कुनै विरोध उपपन्न हुने देखिँदैन। यही नै यसको निचोड हो।

उपर्युक्त अधिकरणमा पाँच सूत्रहरू छन्। जस्तै - १. अभावं बादरिराह ह्येवम्, २. भावं जैमिनिर्विकल्पामननात्, ३. द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः, ४. तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः र ५. भावे जाग्रद्वत्।

६. प्रदीपाधिकरण (सू.१५-१६)

निरात्मानोऽनेकदेहाः सात्मका वा निरात्मकाः।
अभेदादात्मनसोरेकस्मिन्नेव वर्तनान्॥
एकस्मान्मनसोऽन्यानि मनांसि स्युः प्रदीपवत्।
आत्मभिस्तदवच्छिन्नैः सात्मकाः स्युस्त्रिधेत्यतः॥

ब्रह्मलोक गएका मुक्तात्माका अनेक शरीरहरूका विषयमा *'स एकधा भवति त्रिधा भवति पञ्चधा सप्तधा नवधा'* (छा.७।२६।२) भनेर श्रुतिले अनेक शरीर इच्छाबाट लिन सक्ने कुरा गरेको छ। अब यसमा के ती अनेक शरीरहरू आत्मारहित हुन्छन् ? अथवा आत्मासहित हुन्छन् ? भन्ने सन्देह उत्पन्न भएको छ। यस्तो सन्देह आएकोमा निरात्मक हुन्छ भनेर पूर्वपक्षी आफ्नू विचार राख्तछन्।

यसरी पूर्वपक्ष आएपछि यसको प्रत्युत्तरमा सात्मक हुने विचार सिद्धान्ती राख्तछन्। किनभने जसरी एउटा दीपकबाट अनेकौँ दीपकहरू उत्पन्न हुनसक्तछन्, त्यसैगरेर अनेक मनहरू पनि एक मनबाट उत्पन्न हुनसक्तछन्। त्यसरी सङ्कल्पद्वारा एक मनबाट अनेकौँ मनहरूको उत्पत्ति भएपछि ती अनेक मनहरूसँग अवच्छिन्न आत्माहरू पनि अनेक हुन्छन्। यसैकारण *'स एकधा भवति त्रिधा भवति'* भनेर श्रुतिले भनेको हो। अतः यसरी सबै शरीरहरू सात्मक भएको प्रमाणित हुन आउँछ।

यस अधिकरणमा '१. प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति र २. स्वाप्ययसम्पत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि' समेत दुई सूत्रहरू छन्।

७. जगद्व्यापाराधिकरण (सू.१७-२२)

जगत्स्रष्टृत्वमस्त्येषां योगिनामथ नास्ति वा।
अस्ति स्वाराज्यमाप्नोतीत्युक्तैश्वर्यानवग्रहात्॥
सृष्टावप्रकृतत्वेन स्रष्टृता नास्ति योगिनाम्।
स्वाराज्यमीशो भोगाय ददे मुक्तिं च विद्यया॥

जगत्सृष्टिका विषयमा ब्रह्मलोकमा गएका मुक्त पुरुषहरू जगत्का स्रष्टा हुन्? अथवा होइनन्? भन्ने संशय उत्पन्न भएकोमा ती मुक्तात्माहरू जगत्का स्रष्टा भएको कुरा पूर्वपक्षी बताउँछन्। किनभने *'आप्नोति स्वाराज्यम्'* (तै.१।६।२) अर्थात् मुक्तात्माले स्वाराज्य प्राप्त गर्दछ भनेर श्रुतिले भनेको हुँदा मुक्तात्मालाई निरवधिक ऐश्वर्य प्राप्त भएको प्रतीति हुन्छ।

यसरी पूर्वपक्षीको विचार प्राप्त भएपछि सिद्धान्ती आफ्नू सिद्धान्त यसरी अघि सार्दछन्। आकाश आदि सृष्टिका प्रतिपादक प्रकरणहरूमा सर्वत्र परमात्मा नै जगत्का स्रष्टा भएको कुरा श्रुतिले उल्लेख गरेको छ। कतै पनि मुक्त पुरुषलाई स्रष्टाका रूपमा वर्णन गरिएको छैन। यसबाट मुक्तात्मा योगीहरू जगत्को स्रष्टा नभएको कुरा सिद्ध हन्छ। यदि योगीहरूलाई पनि जगत् स्रष्टा मान्ने हो भने अव्यवस्था सिर्जना हुनसक्तछ। किनभने अनेकौँ ईश्वरहरूको प्रसक्ति भएमा कुनै ईश्वरले सृष्टिको रचना गर्ला र अर्को ईश्वरले तुरुन्तै संहार गरिदेला। यस्तो भएमा संसारको व्यवस्था नै भताभुङ्ग हुनसक्तछ। मुक्तात्मा योगीले स्वाराज्य प्राप्त गर्दछ भनेको जगत्स्रष्टा नभएर परमात्माका कृपाले भोगको प्राप्ति र विद्याबाट अर्थात् ब्रह्मज्ञानबाट मुक्ति प्राप्त गर्दछ भनेको हो। ब्रह्मसूत्रको अन्तिम सूत्र *'अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात्'* ले मुक्तात्मा फेरि फर्केर न आउने कुरा बताएको छ।

उपर्युक्त कुरालाई विभिन्न श्रुतिहरूले पनि यसरी पुष्टि गरेका छन्। जस्तै *'तयोर्ध्वमायन्नमृत्वमेति'* (८।६।६) अर्थात् मूर्धन्य नाडीबाट जाने मुक्तात्माहरूले अमृतत्व प्राप्त गर्दछन्। *'तेषां न पुनरावृत्तिः'* (बृ.६।२।१५) अर्थात् तिनीहरू फेरि फर्किएर आउँदैनन्। *'एतेन प्रतिपाद्यमाना इमं मानवमावर्त नावर्तन्ते'* (छा.४।१५।१) अर्थात् यस मार्गबाट जानेहरू यस मानवलोकमा फेरि फर्किदैनन्। *'ब्रह्मलोकम-भिसम्पद्यते' 'न च पुनरावर्तते'* (छा.८।१५।१) अर्थात् ब्रह्मलोक प्राप्त गर्दछ, त्यो मुक्तात्मा फेरि फर्केर आउँदैन। अतः मुक्त पुरुषले जगत्को सृष्टि गर्दैन, केवल ईश्वरीय ऐश्वर्य प्राप्त गर्दछ र स्वतन्त्रतापूर्वक मोक्ष प्राप्त गर्दछ भन्ने कुरा अन्तिम सूत्र *'अनावृत्तिः*

शब्दात्' बाट सिद्ध हुन्छ। यस सूत्रमा दुई पटक *'अनावृत्तिः शब्दात्'* आएको चाहिं यस ब्रह्मसूत्र शास्त्रको परिसमाप्तिको सूचक हो।

ब्रह्मसूत्रको अन्तिम चारौँ अध्यायको अन्तिम चारौँ पादको अन्तिम अधिकरणमा जम्मा ६ ओटा सूत्रहरू छन् – १. जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसन्निहितत्वाच्च, २. प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्योक्तेः, ३. विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह, ४. दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने, ५. भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च र ६. अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात्। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु

❁ ब्रह्मसूत्रसार समाप्त ❁

❁

ब्रह्मसूत्रसार

ब्रह्मसूत्रका सूत्रहरूको अर्थ

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्र

पहिलो अध्याय

पहिलो पाद

१. अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (अ.१ मा.१ अधि. १ सू. १)

साधनचतुष्टयले सम्पन्न भएपछि कर्मफललाई अनित्य सम्झेर र ज्ञानफल अर्थात् मोक्षलाई नित्य सम्झेर मोक्षको अभिलाषा गर्ने भएका पुरुषले ज्ञानप्राप्तिका निमित्त वेदान्तवाक्यहरूको अर्थात् ब्रह्मको जिज्ञासा गर्नुपर्दछ।

२. जन्माद्यस्य यतः (अ(१ पा.१ अधि.२ सू.२)

यस जगत्को उत्पत्ति, स्थिति र लय जसबाट हुन्छ, त्यो नै ब्रह्म हो।

३. शास्त्रयोनित्वात् (अ.१ पा.१ अधि. ३ सू.३)

ऋग्वेद आदि शास्त्रहरूको कारण भएको हुँदा ब्रह्म सर्वज्ञ हो।

४. **तत्तु समन्वयात्** (अ.१ पा.१ अधि. ४ सू.४)

कर्ता र देवताका प्रतिपादनद्वारा कर्म अथवा उपासनाको अङ्ग भएर ज्ञान गराउने नभएर वेदान्तवाक्यहरू त्यस ब्रह्मलाई स्वतन्त्ररूपमा बोध अर्थात् ज्ञान गराउँदछन् ।

५. **ईक्षतेर्नाशब्दम्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.५)

प्रधान जगत्को कारण होइन । किनभने त्यसलाई श्रुतिले प्रतिपादन गरेको छैन । तदैक्षत भनेर श्रुतिले जगत्को कारण ईक्षणको कर्ता ईश्वरलाई मानेको छ, जड प्रधानमा ईक्षण गर्ने शक्ति छैन ।

६. **गौणश्चेन्नात्मशब्दात्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.६)

श्रुतिमा उक्त ईक्षतिशब्द लाक्षणिक हो भनेर कुनै पनि हालतमा भन्न सकिँदैन । किनभने श्रुतिले जगत्कारणमा आत्मशब्दको प्रयोग गरेको छ । अतः सत् चेतन नै जगत्को कारण हो, अचेतन प्रधान होइन । त्यसैकारणले ईक्षतिशब्द गौण नभएर मुख्य नै हो ।

७. **तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.७)

जगत्को कारण ब्रह्मको ज्ञानबाट मोक्षप्राप्ति हुन्छ । अचेतन प्रधानको ज्ञानबाट मुमुक्षुले मोक्षप्राप्त गर्नसक्तैन ।

८. **हेयत्वावचनाच्च** (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.८)

जड प्रधानको ध्यानबाट मोक्ष नहुने कुरा भनिएको भए

तापनि त्यसको निषेध भने गरिएको होइन तापनि स्थूलाऽरुन्धती न्यायबाट चाहिँ प्रधान सत्शब्दवाच्य भने हुन सक्तैन ।

९. स्वाप्ययात् (अ.१ पा. १ अधि. ५ सू.९)

सुषुप्ति अवस्थामा जीव आफ्नू अधिष्ठान ब्रह्ममा लीन हुन्छ भनेर श्रुतिले भनेको छ । यसैकारण पनि सत्शब्दवाच्य चेतन ब्रह्म नै हो, अचेतन प्रधान होइन । किनभने चेतन जीव अचेतन प्रधानमा लीन हुन कुनै हालतमा पनि सक्तैन ।

१०. गतिसामान्यात् (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.१०)

सबै वेदान्तहरूबाट प्राप्त हुने ज्ञान एउटै हो । किनभने सबै वेदान्तहरूले चेतनलाई जगत्को कारण भनेका छन् । अतः अचेतन प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन ।

११. श्रुतत्वाच्च (अ.१ पा.१ अधि.५ सू.११)

'स कारणम्' इत्यादि श्रुतिहरूमा जगत्को कारणलाई सर्वज्ञ भनिएको छ । अतः ब्रह्म नै जगत्को कारण हो, अचेतन प्रधान जगत्को कारण होइन ।

१२. आनन्दमयोऽभ्यासात् (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१२)

'अन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः' भन्ने श्रुतिमा आएको 'आनन्दमय' शब्दले परमात्मालाई बुझाएको छ, जीवलाई होइन । किनभने अनेकौं श्रुतिहरूमा ब्रह्मका लागि नै आनन्द शब्दको प्रयोग भएको देखिन्छ ।

१३. विकारशब्दान्नेति चेन्न प्राचुर्यात् (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१३)

मयट् प्रत्यय विकाररूप अर्थको मात्र वाचक हो भन्नु ठीक होइन। किनभने प्राचुर्यरूप अर्थमा पनि मयट् प्रत्ययको विधान छ। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१४. तद्धेतुव्यपदेशाच्च (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१४)

'को ह्येवान्यात्' भन्ने श्रुतिले सबै प्राणीहरूको आनन्दको कारण ब्रह्मलाई नै भनेको छ। यसकारणले पनि आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१५. मान्त्रवर्णिकमेव च गीयते (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१५)

'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' भन्ने मन्त्रमा निर्धारित ब्रह्मलाई नै 'अन्योऽन्तर आत्मानन्दमयः' भन्ने वाक्यमा पनि भनिएको छ। किनभने यो आनन्दमयको प्रकरण हो। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१६. नेतरोऽनुपपत्तेः (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१६)

जीव आनन्दमय हुन सक्तैन। किनभने 'सोऽकामयत' भन्ने श्रुतिमा भनिएका कामयितृत्व आदि गुणहरू अर्थात् धर्महरू जीवमा हुन सम्भव छैन। अतः आनन्दमय परमात्मा नै हो।

१७. भेदव्यपदेशाच्च (अ.१ पा.१ अधि. ६ सू.१७)

'रसं ह्येवायं' भन्ने श्रुतिले आनन्दमय जीवभन्दा भिन्नै भएको कुरा बताएको छ। यसकारणले पनि आनन्दमय जीव नभएर ब्रह्म नै भएको प्रमाणित हुन्छ।

१८. कामाच्च नानुमानापेक्षा (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१८)

'सोऽकामयत' यस श्रुतिमा आनन्दमयलाई इच्छा गर्ने भनिएको छ। यसकारण अनुमानबाट जानिने प्रधान आनन्दमय हुनसक्तैन। किनभने जड प्रधानबाट इच्छा सम्भव छैन।

१९. अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति (अ.१ पा.१ अधि.६ सू.१९)

'यदा ह्येवैष' इत्यादि श्रुतिहरू आनन्दमयको ध्यानमा आसक्त मुमुक्षु र आनन्दमयका बीचमा अभेदप्रतिपादन गर्दछन्। अतः अचेतन प्रधान आनन्दमय हुनसक्तैन। किनभने अचेतनका साथ चेतनको अभेद हुनसक्तैन। यसकारणले पनि आनन्दमय परमात्मा नै हो।

२०. अन्तस्तद्धर्मोपदेशात् (अ.१ पा.१ अधि.७ सू.२०)

'अथ य एषो' भन्ने श्रुतिमा भनिएको आदित्यमण्डलका भित्र रहने हिरण्यमय पुरुष सूर्य होइन। किनभने पापशून्यत्व आदि धर्म ब्रह्मका भनिएका हुँदा ती धर्म सूर्यका हुन सक्तैनन्। अतः त्यो पुरुष परमेश्वर नै हो।

२१. भेदव्यपदेशाच्चान्यः (अ.१ पा.१ अधि.७ सू.२१)

'य आदित्ये' भन्ने श्रुतिमा सूर्य नियम्य हो र ब्रह्म नियामक हो भनेर दुईका बीचमा भेद देखाइएको छ। यसकारण उक्त पुरुष सूर्यभन्दा भिन्नै हो। किनभने उक्त अर्को 'अथ यः' भन्ने श्रुतिमा समेत आदित्यका अन्तवर्ती पुरुषको उपदेश गरिएको छ।

२२. आकाशस्तल्लिङ्गात् (अ.१ पा.१ अधि.८ सू.२२)

'आकाश इति' यस श्रुतिमा वर्णित आकाश ब्रह्म नै हो। भूताकाश होइन। किनभने आकाशबाट नै सबै भूतहरूको उत्पत्ति हुने र अन्त्यमा त्यसै आकाशमा लय हुने भनिएको भए तापनि सबै भूतहरूको सृष्टि गर्नु र तिनको नाश गर्नु ब्रह्मको लिङ्ग हो। भूताकाशबाट सबै भूतप्राणीको उत्पत्ति र लय हुनसक्तैन। अतः आकाशशब्दले ब्रह्मलाई जनाउँछ।

२३. अत एव प्राणः (अ.१ पा.१ अधि. ९ सू.२३)

'प्रस्तोतर्या' भन्ने श्रुतिमा वर्णित प्राणशब्दवाच्य परमात्मा नै हो, प्राणवायु होइन। सृष्टि, स्थिति र लय ब्रह्मले मात्र गर्न सक्तछ, प्राणवायुले गर्न सक्तैन।

२४. ज्योतिश्चरणाभिधानात् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२४)

'अथ यादतः' श्रुतिले 'ज्योतिः' शब्दबाट परमात्मालाई नै भनेको हो, सूर्य आदि ज्योतिलाई भनेको होइन। किनभने 'पादोऽस्य' यस मन्त्रमा ब्रह्मका ३ पाद भनिएको छ। यहाँ ज्योतिर्वाक्यमा द्युलोकका सम्बन्धबाट उसै ब्रह्मको नै प्रत्यभिज्ञा गरिएको छ।

२५. छन्दोऽभिधानान्नेति चेन्न तथा चेतोर्पणनिगदात्तथा हि दर्शनम् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२५)

'गायत्री वा.' भन्ने यस श्रुतिमा गायत्री छन्दको उपक्रम आएको छ। यसकारण गायत्रीलाई नै त्रिपाद भनिएको हो तर ब्रह्मलाई त्रिपाद भनिएको होइन भन्न मिल्दैन। किनभने श्रुतिमा गायत्री छन्दद्वारा

गायत्रीमा अनुगत ब्रह्ममा चित्तलाई एकाग्र गर्नुपर्दछ भन्ने उपदेश गरिएको हो। अतः ब्रह्मलाई नै त्रिपाद भनिएको हो। 'एतं ह्येवं' इत्यादि मन्त्रमा पनि विकारद्वारा नै ब्रह्मको उपासनाको दर्शन हुन्छ।

२६. भूतादिपादव्यपदेशोपपत्तेश्चैवम् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२६)

'गायत्री वा' यस श्रुतिमा भूत, पृथिवी, शरीर र हृदयलाई पाद भनिएको भएता पनि यो भनाई ब्रह्ममा नै उपपन्न हुनसक्तछ। यस भनाइले पनि गायत्री छन्दद्वारा गायत्रीमा अनुगत ब्रह्मको नै बोध हुन्छ।

२७. उपदेशभेदान्नेति चेन्नोभयस्मिन्नप्यविरोधात् (अ.१ पा.१ अधि.१० सू.२७)

'त्रिपादस्य' यस गायन्त्री मन्त्रले ब्रह्म ब्रह्माण्डको अन्तवर्ती हो भनेको छ। 'अथ यदतः' यस ज्योतिर्वाक्यले ब्रह्म ब्रह्माण्डका माथि छ भनेको छ। यसरी परस्पर विरुद्ध अर्थमा आएका दुवै श्रुतिवाक्यहरूलाई प्रमाणका रूपमा लिन पाइँदैन भन्न मिल्दैन। किनभने मन्त्रमा आएको 'दिवि' यस सप्तमी विभक्तिले लक्षणाद्वारा पञ्चमी विभक्तिको बोध गराउँदछ। अतः कुनै विरोध नभएको कारण दुवै प्रमाणका रूपमा प्रस्तुत हुन सक्तछन्। ज्योतिर्वाक्यमा आएको ज्योतिः शब्दले ब्रह्मलाई नै बुझाउने कुरा प्रमाणित हुन्छ।

२८. प्राणस्तथानुगमात् (अ.१ पा.१ अधि. ११ सू.२८)

'प्राणोऽस्मि' भन्ने यस श्रुतिले प्राण भनेको परमात्मा नै प्राणवायु होइन भनेको छ। किनभने 'प्राण एव प्रज्ञात्मा' भन्ने श्रुतिले आनन्दत्व, असरत्व, अमृतत्व आदिलाई ब्रह्मको लिङ्ग भनेको छ।

२९. न वक्तुरात्मोपदेशादिति चेदध्यात्मसम्बन्धभूमा ह्यस्मिन्
(अ.१ पा.१ अधि.११ सू.२९)

इन्द्रले प्रतर्दनलाई 'मामेव विजानीहि' भनेर यसरी आफ्नू आत्मविशिष्ट शरीरलाई नै ज्ञेय भनेका छन् । यसकारण 'प्राणोऽस्मि' भन्ने यस श्रुतिमा इन्द्रलाई नै उपास्य भन्नु ठीक हो भन्न मिल्दैन । किनभने 'प्राण एव प्रज्ञात्मा' भन्ने वाक्यमा ब्रह्मलाई नै आनन्दत्व, अमृतत्व आदि धर्मले युक्त भनिएको छ । अतः ब्रह्म नै उपास्य हो, इन्द्र उपास्य होइन ।

३०. शास्त्रदृष्टचा तूपदेशो वामदेववत् (अ.१ पा.१ अधि. ११ सू.३०)

वामदेव, शुक आदिका सरह इन्द्र पनि ब्रह्मज्ञानी थिए । अर्थात् इन्द्रलाई 'अहं ब्रह्मास्मि' म ब्रह्म हुँ भन्ने ज्ञान भएको थियो । त्यसै ब्रह्मदृष्टि गर्दा नै इन्द्रले 'मामेव विजानीहि' अर्थात् मलाई नै जान भनेर प्रतर्दनलाई उपदेश गरेका थिए । अतः 'प्राणोऽस्मि' भन्ने श्रुतिमा आएको प्राण परमात्मा हो, इन्द्र होइन ।

३१. जीवमुख्यप्राणलिङ्गान्नेति चेन्नोपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात् (अ.१ पा.१ अधि.११ सू.३१)

श्रुतिमा 'वक्तारम्' भनेर जीवलिङ्ग र 'इदं शरीरम्' भनेको हुँदा केवल ब्रह्मको मात्र नभएर जीव र मुख्य प्राणको पनि बोध हुन्छ भनेर भन्नु ठीक होइन । किनभने यसो भन्दा तीन उपासना मान्नु पर्ने हुन्छ । अतः श्रुतिमा आएका ब्रह्मबोधक लिङ्गहरूबाट प्राणशब्दले ब्रह्म नै बुझ्नु पर्दछ, जीव र मुख्य प्राणलाई होइन ।

पहिलो अध्याय
दोस्रो पाद

३२. सर्वत्रप्रसिद्धोपदेशात् (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.१)

सबै वेदान्तहरूमा प्रसिद्ध र 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा उपक्रान्त जगत्कारण ब्रह्मलाई नै 'मनोमय' भन्ने मन्त्रहरूबाट उपदेश गरिएको छ। अतः मनोमय ब्रह्म नै हो, मनोमय जीव होइन ।

३३. विवक्षितगुणोपपत्तेश्च (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.२)

उपासनाका लागि उपदिष्ट सत्यसङ्कल्पत्व, भारूपत्व आदि गुणहरूको ब्रह्ममा नै समन्वय हुनसक्तछ। अतः मनोमय ब्रह्म नै हो, जीव होइन ।

३४. अनुपपत्तेस्तु न शारीरः (अ.१ पा.२ अधि १ सू.३)

उपासनाका लागि विवक्षित सत्यसङ्कल्पत्व आदि गुणहरूको जीवमा समन्वय हुनसक्तैन। अतः जीव उपर्युक्त गुणहरूबाट उपास्य होइन, ती गुणहरूबाट उपास्य ब्रह्म नै हो ।

३५. कर्मकर्तृव्यपदेशाच्च (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.४)

'एतमितः प्रेत्या' भन्ने यस श्रुतिमा 'एतं' यस पदबाट पूर्व प्रकृत ब्रह्म नै प्राप्य भनिएको छ। 'अभिसम्भवितास्मि' यसबाट

चाहिँ जीवलाई प्राप्तिकर्ता भनिएको छ। अतः जीव उपास्य होइन किन्तु मनोमयत्व आदि गुणहरूबाट ब्रह्म नै उपास्य हो।

३६. शब्दविशेषात् (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.५)

'यथा व्रीहिर्वा.... अन्तरात्मन् पुरुषो' भन्ने यस श्रुतिमा सप्तमीविभक्तयन्त 'अन्तरात्मन्' शब्द जीववाचक हो र प्रथमान्त 'पुरुष' शब्द परमात्मावाचक हो। यसरी विभक्तिभेदबाट शब्दभेद हुन्छ। अतः यी शब्दहरूबाट प्रतिपाद्य जीव र ब्रह्म पनि भिन्नाभिन्नै हुन्। यसकारण जीव उपास्य होइन, ब्रह्म नै उपास्य हो।

३७. स्मृतेश्च (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.६)

'ईश्वरः सर्वभूतानाम्' भन्ने यस स्मृतिमा जीव र ब्रह्मका बीचमा भेद देखाइएको छ। यसबाट जीव उपास्य होइन।

३८. अर्भकौकस्त्वात्तद्व्यपदेशाच्च नेति चेन्न निचाय्यत्वादेवं व्योमवच्च (अ.१ पा.२ अधि. १ सू.७)

अल्पस्थान अर्थात् हृदयमा स्थिति र 'अणीयान्' शब्दबाट परमसूक्ष्मता भनिएको छ। अतः जीव नै उपास्य हो, परमात्मा उपास्य होइन। यो भनाइ ठीक होइन। किनभने अर्भकौकस्त्व, अणीयस्त्व आदि धर्महरूबाट परमात्मा नै उपास्य हो। जसरी आकाश सर्वगत भएर पनि त्यसलाई सियाका छिद्रबाट परिच्छिन्न भएर अर्भकौक र अणीयान अर्थात् परमसूक्ष्म भनिन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि उपाधिसंसर्गबाट अर्भकौक, परमसूक्ष्म भनिन्छ। यसबाट ब्रह्म नै उपास्य भएको सिद्ध हुन्छ।

३९. **सम्भोगप्राप्तिरिति चेन्न वैशेष्यात्** (अ.१ पा.२ अधि.१ सू.८)

परमात्मा यदि सर्वगत हो भने चेतन भएका कारण जीवकै सरह सुखदुःखको अनुभव गर्ने हुन्छ। यस्तो कुरा भन्नु ठीक होइन। किनभने जीव भोक्ता हो, परमेश्वर भोक्ता होइन। यसप्रकारका भेदहरूबाट जीव र ब्रह्म भिन्नाभिन्नै हुन्। अतः जीवका भोगबाट ब्रह्मले भोग गर्ने प्रसङ्ग आउन सक्तैन। यसबाट मनोमयत्व आदि गुणहरू विशिष्ट परमात्मा नै उपास्य हो।

४०. **अत्ता अराचरग्रहणात्** (अ.१ पा.२ अधि.२ सू. ९)

'यस्य ब्रह्म च क्षत्रं च' भन्ने यस श्रुतिमा प्रतीयमान भक्षक परमात्मा नै हो, अग्नि अथवा जीव होइन। किनभने माथिको मन्त्रमा ब्रह्मपद र क्षत्रपदको लक्षणबाट स्थावर र जङ्गमरूप सम्पूर्ण जगत्को भक्ष्यरूपबाट ज्ञान हुन्छ। सर्वसंहारक परमात्मा बाहेक अरू कुनै पनि सम्पूर्ण जगत्को भक्षक हुन सक्तैन।

४१. **प्रकरणाच्च** (अ.१ पा. २ अधि. ३ सू.१०)

'न जायते म्रियते' इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्म नै प्रस्तुत गरिएको छ। 'क इत्था वेद' भनेर दुर्ज्ञेयत्वस्वरूप ब्रह्मको लिङ्गको पनि वर्णन गरिएको छ। अतः अत्तृवाक्यमा आएको उक्त भक्षक परमात्मा नै हो।

४२. **गुहां प्रविष्टावात्मानौ हि तद्दर्शनात्** (अ.१पा.२ अधि. ३ सू.११)

'ऋतं पिबन्तौ.' यस मन्त्रमा जीव र परमात्मालाई नै गुहाप्रविष्ट

भनिएको हो, बुद्धि र जीवलाई होइन। अतः 'पिबन्तौ' बाट जीवात्मा र परमात्मा दुवैलाई लिएको देखिन्छ। दुवै चेतन भएकाले सजातीय हुन्, तर बुद्धि भने हुन सक्तैन, किनभने बुद्धि चेतन होइन। अतः बुद्धि चेतनत्वरूपबाट जीवात्माको सजातीय होइन।

४३. विशेषणाच्च (अ.१ पा.२ अधि.३ सू.१२)

'सोऽध्वनः पर.' 'अध्यात्मयोगाधि.' यी श्रुतिहरूमा जीव गमनकर्ता हो, परमात्मा गन्तव्यस्थान हो, जीव मननकर्ता हो र ईश्वर मन्तव्य हो भनेर यसप्रकारका विशेषणहरू दिइएका छन्। यी विशेषणहरूबाट पनि गुहाप्रविष्ट जीवात्मा र परमात्मा नै हुन्।

४४. अन्तर उपपत्तेः (अ.१ पा.२ अधि.४ सू. १३)

'ए एषोऽक्षिणि.' यस श्रुतिबाट प्रतीयमान नेत्राभ्यन्तरगत पुरुष परमात्मा नै हो, छायात्मा होइन। किनभने उक्त श्रुतिमा कथित आत्मत्व, अमृतत्व, अभयत्व आदि धर्महरू परमात्मामा नै उपपन्न हुन्छन्, छायात्मामा उपपन्न हुँदैनन्। अतः आँखाभित्र निवास गर्ने पुरुष परमात्मा हो, छायात्मा होइन।

४५. स्थानादिव्यपदेशाच्च (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१४)

'यश्चक्षुषि.' 'तस्योदिति.' 'हिरण्य.' आदि श्रुतिहरूमा स्थान, नाम र रूप समेतको वर्णन गरिएको छ। अतः यहाँ पनि परमात्मा आँखामा छन् भन्नु ठीक होइन। किनभने 'य एषोऽक्षिणि.' भन्ने श्रुतिमा परमात्मा नै आन्तरपुरुष भनिएको छ।

४६. सुखविशिष्टाभिधानादेव च (अ.१ पा.२ अधि. ४ सू.१५)

'प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म.' भनेर श्रुतिले सुखविशिष्ट ब्रह्मको नै यहाँ अभिधान गरेको छ। यसबाट पनि आँखाका नानीमा रहने पुरुष परमात्मा नै भएको सिद्ध हुन्छ।

४७. श्रुतोपनिषत्कगत्यभिधानाच्च (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१६)

तत्त्वज्ञानीहरूका लागि जुन देवयानरूप मार्ग श्रुति र स्मृतिमा बताइएको छ, त्यही नै मार्ग यहाँ 'आदित्या.' इत्यादि वाक्यमा आँखाका अभ्यन्तरवर्ती पुरुषलाई जान्नेका लागि भनिएको छ। यसबाट पनि चक्षुःस्थ पुरुष ब्रह्म नै भएको सिद्ध हुन्छ।

४८. अनवस्थितेरसम्भवाच्च नेतरः (अ.१ पा.२ अधि.४ सू.१७)

उपासकका नेत्रमा छाया पार्ने अर्थात् प्रतिबिम्ब पार्ने अर्को पुरुष सधैँ सँगै बस्तैन। न बसेपछि प्रतिबिम्ब पर्न सम्भव हुँदैन। सम्भव भए पनि अमृतत्व, अभयत्व आदि गुणहरू त्यसमा हुन सक्तैनन्। अतः ब्रह्मबाहेक छायात्मा आदिको नेत्ररूप स्थानमा उपदेश भएको होइन, यहाँ ब्रह्मको नै उपदेश हो।

४९. अन्तर्याम्यधिदैवादिषु तद्धर्मव्यपदेशात् (अ.१ पा.२अधि.५ सू.१८)

'यः पृथिव्यां तिष्ठन्.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीयमान् नियमनकर्ता अन्तर्यामी परमात्मा नै हुन्। किनभने श्रुतिमा आत्मत्व, अमृतत्व आदि परमात्माका धर्महरूको नै वर्णन गरिएको छ।

५०. न च स्मार्तमतद्धर्माभिलापात् (अ.१ पा.२ अधि. ५ सू.१९)

साङ्ख्यशास्त्रमा कल्पित प्रधान अन्तर्यामी हुनसक्तैन । किनभने श्रुतिले प्रधानभन्दा भिन्नै चेतनमा द्रष्टृत्व, श्रोतृत्व आदि धर्म रहने भनेको छ ।

५१. शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते (अ.१ पा.२अधि.५ सू.२०)

जीव पनि अन्तर्यामी होइन, किनभने काण्व र माध्यन्दिन शाखा भएकाहरू अन्तर्यामीबाट नियम्य भएका कारण जीवलाई अन्तर्यामीभन्दा भिन्नै हो भन्दछन् । अतः अधिदेवादि श्रुतिमा प्रतीयमान अन्तर्यामी परमात्मा नै भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

५२. अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः (अ.१ पा.२ अधि. ६ सू.२१)

'एत्तदद्रेश्य.' इत्यादि श्रुतिमा आएको अदृश्यत्व आदि गुण भएको भूतयोनि परमात्मा नै हो, किनभने 'यः सर्वज्ञः.' इत्यादि श्रुतिमा सर्वज्ञत्व आदि परमेश्वरका धर्म भएको कुरा निर्देश भएको छ । अतः यी धर्महरू प्रधान अथवा जीवमा रहँदैनन् ।

५३. विशेषणभेदव्यपदेशाभ्यां च नेतरौ (अ.१ पा.२ अधि.६ सू.२२)

'दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः.' इत्यादि श्रुतिमा आएका दिव्यत्व, अपरिच्छिन्नत्व, सर्वव्यापकत्व आदि विशेषणहरू भूतयोनिका लागि हुन् । यसकारण जीव भूतयोनि होइन । 'अक्षरात्परतः परः.' यस श्रुतिमा अक्षर र परमात्मामा भेद देखाइएको छ । अतः प्रधान भूतयोनि नभएर परमात्मा नै भूतयोनि हो ।

५४. रूपोपन्यासाच्च (अ.१ पा.२ अधि.६ सू.२३)

'अग्निर्मूर्धा चक्षुषी.' इत्यादि श्रुतिले भूतयोनि सर्वात्म हो भनेको छ। यसबाट पनि भूतयोनि परमात्मा नै भएको सिद्ध हुन्छ।

५५. वैश्वानरः साधारणशब्दविशेषात् (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२४)

'यस्त्वेतमेवं.' भन्ने श्रुतिमा प्रतीयमान वैश्वानर परमात्मा नै हो। किनभने यद्यपि वैश्वानरशब्द जठराग्नि, भूताग्नि र सूर्यको प्रतिपादक हो। आत्मशब्द जीव र ब्रह्मको पादक हो तापनि 'मूर्धैव सुतेजाः' भन्ने विशेषण पनि परमात्मामा नै मिल्दछ।

५६. स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति (अ. १ पा. २ अधि.७ सू.२५)

'यस्याग्निरास्यम्.' इत्यादि स्मृतिद्वारा प्रतिपादित त्रैलोक्यात्मकरूप आफ्नो मूलभूत श्रुतिद्वारा अनुमान गर्नु परमात्मा नै हो।

५७. शब्दादिभ्योऽन्तः प्रतिष्ठानाच्च नेति चेन्न तथादृष्टिचुपदेशादसम्भवात् पुरुषमपि चैनमधीयते (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२६)

जाठराग्नि आदि अग्निमा वैश्वानरशब्द रूढ छ। त्यसको हृदय गार्ह्यपत्य हो। यसरी ३ थरी अग्निहरूको परिकल्पना गरिएको छ। त्यसलाई प्राणाहुतिको आधार र शरीरका भित्र रहने भनेर श्रुतिले भनेको छ। यसकारणले पनि वैश्वानर परमात्मा हुनसक्तैन भनेर पूर्वपक्षीले भनेपछि त्यसलाई स्वीकार गर्दै उत्तरपक्षी जाठर अग्निमा परमात्मदृष्टिको उपदेश हो। त्यसको द्युलोक मस्तक र सूर्य नेत्र हुन सक्तैन। अतः वाजसनेयीहरू वैश्वानरलाई पुरुष मान्दछन्। त्यसैकारण वैश्वानर परमात्मा हो।

५८. अत एव न देवता भूतं च (अ. १ पा.२ अधि.७ सू.२७)

भूताग्नि अथवा अग्नि अभिमानी देवता वैश्वानरवाच्य हुनसक्तैनन्। किनभने द्युमूर्धत्व आदि धर्महरू यिनीहरूमा रहन सम्भव छैन। अतः जाठराग्नि उपाधिक परमात्मा नै वैश्वानरशब्दवाच्य भएको सिद्ध हुन्छ।

५९. साक्षादप्यविरोधं जैमिनिः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२८)

ब्रह्ममा जठराग्निरूप उपाधि नभए पनि वैश्वानर शब्दको विरोध हुँदैन अर्थात् वैश्वानरशब्द साक्षात् नै ब्रह्मवाचक हो भनेर महर्षि जैमिनि भन्दछन्।

६०. अभिव्यक्तेरित्याश्मरथ्यः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.२९)

परमेश्वर उपासकहरूको कल्याण गर्न हृदय आदि स्थानहरूमा प्रादेशमात्रपरिमाणमा अभिव्यक्त हुन्छन् भनेर आचार्य आश्मरथ्य भन्दछन्। किनभने परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भन्ने श्रुतिहरू पाइन्छन्।

६१. अनुस्मृतेर्बादरिः (अ.१ पा.२ अधि.७ सू.३०)

प्रादेशमात्र परिमाण भएको हृदयमा रहेको मनले ध्यान गरिने अथवा प्रादेशमात्र हृदयमा स्थित मनको ध्येय भएको हुँदा परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भनिन्छ।

६२. सम्पत्तेरिति जैमिनिस्तथाहि दर्शयति (अ.१ पा.२अधि.७ सू.३१)

टाउकादेखि लिएर चिउँडासम्मलाई प्रादेशमात्र भनिन्छ, त्यसै

स्थानमा सम्पत् उपासनाका रूपमा वैश्वानर उपास्य भएको हुँदा परमेश्वरलाई प्रादेशमात्र भनिएको हो भनेर आचार्य जैमिनि भन्दछन् । वाजसनेयी ब्राह्मण पनि मस्तक आदिबाट चिउँडासम्मका स्थानमा वैश्वानर सम्पत्तिको प्रतिपादन गर्दछन् ।

६३. आमनन्ति चैनमस्मिन् (अ.१ पा.२ अधि. ७ सू.३२)

मस्तक र चिउँडाका बीचभागमा परमेश्वरको उपासना गर्नुपर्दछ भनेर जाबालहरूले भनेका छन् ।

पहिलो अध्याय
तेस्रो पाद

६४. द्युभ्वाद्यायतनं स्वशब्दात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.१)

'यस्मिन् द्यौः पृथिवी.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीयमान द्युलोक, भूलोक आदिका आश्रय परब्रह्म परमेश्वर हुन् । किनभने ब्रह्मवाचक आत्मशब्द श्रुतिमा छ ।

६५. मुक्तोपसृप्यव्यपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि. १ सू.२)

'तथा विद्वान्.' भन्ने श्रुतिमा ब्रह्मलाई मुक्तात्माहरूले मात्र प्राप्त गर्न सक्तछन् भनेको छ । अतः द्यु, भू आदिको अधिष्ठान ब्रह्म नै हो ।

६६. नानुमानमतच्छब्दात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.३)

साङ्ख्यशास्त्रमा कल्पित प्रधान द्यु, भू आदिको अधिष्ठान होइन । किनभने 'यस्मिन द्यौ.' इत्यादि श्रुतिहरूमा प्रधानवाचक शब्द पाइँदैन ।

६७. प्राणभृच्च (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.४)

जीवात्मा पनि द्यु, भू आदिको आश्रय होइन । किनभने 'यस्मिन् द्यौ.' इत्यादि श्रुतिमा जीवको प्रतिपादक शब्द विद्यमान छैन ।

६८. भेदव्यपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.५)

'तमेवैकं जानथ आत्मानम्' भन्ने श्रुतिंमा ज्ञाता र ज्ञेयरूपले जीव र परमात्माका बीचमा फरक देखाइएको छ। अतः द्यु, भू आदिको आश्रय जीव होइन।

६९. प्रकरणात् (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.६)

'कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' भनेर प्रकरण शुरु भएको हुँदा यो प्रकरण ब्रह्मको हो। यसकारण द्यु, भू आदिको आश्रय जीवात्मा होइन।

७०. स्थित्यदनाभ्यांच (अ.१ पा.३ अधि.१ सू.७)

'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया.' भन्ने यस मन्त्रमा ईश्वर र जीवका बीचको भेद देखाइएको छ। अतः द्यु, भू. आदिको आश्रय ज़ीवात्मा नभएर ब्रह्म नै हो।

७१. भूमा सम्प्रसादादध्युपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.८)

'भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्य' भन्ने यस श्रुतिमा आएको भूमा परमात्मा नै हो। किनभने प्राणको उपदेशपछि भूमाको उपदेश श्रुतिमा आएको छ।

७२. धर्मोपपत्तेश्च (अ.१ पा.३ अधि.२ सू.९)

'यत्र नान्यत्पश्यति.' इत्यादि श्रुतिमा भनिएको दर्शन, श्रवण आदि सर्वव्यवहाराभावरूप भूमाधर्म परमात्मामा नै मिल्न आउँछ। यसबाट भूमा नै परमात्मा हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

७३. अक्षरमम्बरान्तधृतेः (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.१०)

'एतद्वै तदक्षरम्.' भन्ने श्रुतिमा व्यक्त अक्षर ब्रह्म नै हो। किनभने पृथिवीदेखि लिएर आकाशसम्मका सम्पूर्ण भौतिक वस्तुलाई जसले धारणा गर्दछ।

७४. सा च प्रशासनात् (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.११)

'एतस्य वा अक्षरस्य.' भन्ने श्रुतिमा सूर्य, चन्द्रमा आदि सम्पूर्ण पदार्थलाई त्यसै परमात्माले धारणा गर्दछ र नियसन अर्थात् शासनसमेत गर्दछ भनिएको छ।

७५. अन्यथाभावव्यावृत्तेश्च (अ.१ पा.३ अधि.३ सू.१२)

अक्षर चेतन तत्त्व हो, अक्षरमा अचेतनत्व आदि प्रधानका धर्म रहन सक्तैनन्। यसबाट पनि अक्षर प्रधान होइन, अक्षर ब्रह्म नै हो।

७६. ईक्षतिकर्मव्यपदेशात् (अ.१ पा.३ अधि.४ सू.१३)

'यः पुनरेतं त्रिमात्रेण.' यस श्रुतिमा ध्येयरूपबाट उपदिष्ट परब्रह्म नै हो, अपरब्रह होइन। किनभने 'परात्परं पुरिशयं पुरुषमीक्षते' भन्ने वाक्यशेषमा ध्येय र दर्शनीय भनिएको छ। केवल कल्पित पदार्थ दृष्टिगोचर हुनसक्तैन।

७७. दहर उत्तरेभ्यः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१४)

'अथ यदिदस्मिन्.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतीत हुने भएको दहराकाश परमात्मा नै हो। किनभने वाक्यशेषमा आकाश उपमेय हुनु,

द्युलोक र पृथिवीको अधिष्ठान हुनु, आत्मा हुनु र सकलपापशून्य हुनु आदि ब्रह्मका लिङ्ग हुन् ।

७८. गतिशब्दाभ्यां तथा हि दृष्टं लिङ्गञ्च (अ.१पा.३अधि.५ सू.१५)

'इमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य.' भन्ने यस दहरवाक्यका शेषमा कथित प्रतिदिन गमन र ब्रह्मलोकशब्दबाट दहर ब्रह्म नै हो भन्ने थाहा हुन्छ । फेरि अर्को श्रुतिमा पनि जीवगम्यलाई ब्रह्म भनिएको छ । तर ब्रह्म नै लोक यस्तो सामानाधिकरण्य हो, किनभने प्रतिदिन गमन श्रुतिमा प्रतिपादित छ । हिरण्यगर्भका लोकमा जीव प्रतिदिन जानसक्तैन ।

७९. धृतेश्च महिम्नोऽस्यास्मिन्नुपलब्धेः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१६)

'अथ य आत्मा.' इत्यादि श्रुतिमा भनिएको धृतिरूप कारणबाट पनि दहर परमात्मा नै भएको थाहा हुन्छ । सम्पूर्ण संसारलाई धारण गर्नु, 'एष भूतपाल एष सेतुर्विधारणः' भन्ने अर्को श्रुतिबाट पनि परमात्मा नै भएको प्रमाणित हुन्छ । अतः यहाँ पनि धृति परमात्मा नै हो ।

८०. प्रसिद्धेश्च (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१७)

'आकाशो नाम नामरूपयोर्निर्वहिता' इत्यादि श्रुतिमा आएको आकाशशब्द परमात्मामा नै रूढ छ । यसबाट पनि दहराकाश परमात्मा भएको सिद्ध हुन्छ ।

८१. इतरपरामर्शात् स इति चेन्नासम्भवात् (अ.१पा.३अधि.५सू.१८)

'अथ य एष सम्प्रसादः.' भन्ने यस श्रुतिमा सम्प्रसाद शब्दबाट जीवको परामर्श हुन्छ। यसकारण जीव दहराकाश हो भन्नु ठीक होइन। किनभने आकाश उपमेय हुनु र पापरहित हुनु आदि गुण जीवमा रहन सक्तैनन् परमात्मामा मात्रै रहन सक्तछन्।

८२. उत्तराच्चेदाविर्भूतस्वरूपस्तु (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.१९)

'य एषोऽक्षिणि पुरुषः.' इत्यादि श्रुतिको अग्रिम प्रजापतिवाक्यले जीवमा अपहतपाप्मत्व आदि धर्म भएको कुरा भनेको छ। यसकारण जीव नै दहराकाश हो भन्नु युक्तियुक्त देखिँदैन। किनभने त्यस वाक्यमा परमार्थस्वरूप अर्थात् ब्रह्मभूत जीवलाई विवक्षित गरिएको हो, जीवत्वधर्मविशिष्ट जीवलाई होइन। अतः जीव दहराकाश नभएर ब्रह्म नै दहराकाश हो।

८३. अन्यार्थश्च परामर्शः (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.२०)

श्रुतिमा 'सम्प्रसाद' शब्दबाट जुन जीवको परामर्श भएको छ, त्यो परमात्माको प्रतिपादक हो, जीवको प्रतिपादक होइन।

८४. अल्पश्रुतेरिति चेत्तदुक्तम् (अ.१ पा.३ अधि.५ सू.२१)

'दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः' यस श्रुतिमा दहर भनिएको अल्प अर्थात् जीव हो तर परमात्मा होइन भन्नु उचित होइन, किनभने दहर भनेको परमात्मा नै हो। यस बारेमा 'अर्भकौकस्त्वात्' ब्र.सू.१।२।७ मा भनिसकिएको छ।

८५. अनुकृतेस्तस्य च (अ.१ पा.३ अधि.६ सू.२२)

'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र तारकम्.' इत्यादि श्रुतमिा वर्णित वस्तु कुनै तेजोविशेष वस्तु नभएर ब्रह्म नै हो। किनभने त्यसै ब्रह्मका प्रकाशले नै सबै प्रकाशित हुन्छन् भनेर श्रुतिले स्पष्ट रूपमा भनेको छ।

८६. अपि च स्मर्यते (अ.१ पा.३ अधि.६ सू.२३)

'न तद् भासयते सूर्यः.' 'यदादित्यगतं तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्' भनेर गीताले पनि भनेको हुँदा सर्वभासक ब्रह्म नै हो।

८७. शब्दादेव प्रमितः (अ.१ पा.३ अधि.७ सू.२४)

'अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषः.' इत्यादि प्रमितवाक्यबाट प्रतिपाद्य अङ्गुष्ठमात्र जीव परमात्मा नै हो। किनभने श्रुतिमा ईशान भन्ने शब्द आएको छ। ईशान भनेको सर्वशासक हो। सर्वशासक परमात्मामात्रै हुनसक्तछ, परमात्मा बाहेक अरू कोही हुनसक्तैन।

८८. हृद्यपेक्षया तु मनुष्याधिकारत्वात् (अ.१ पा.३ अधि.७ सू.२५)

शास्त्रले मान्छेमात्रै अधिकृत हो भनेको छ। मान्छेको हृदय बूढी औंलो बराबर छ। त्यसै अङ्गुष्ठ बराबरको हृदयमा बस्ने भएको हुँदा त्यसै अपेक्षाले परमेश्वरलाई अङ्गुष्ठमात्र भनेर श्रुतिले भनेको हो।

८९. तदुपर्यपि बादरायणः सम्भवात् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२६)

मान्छेभन्दा श्रेष्ठ देवता आदि अर्थित्व, सामर्थ्य आदिका कारणले भएका हुन् र ती ब्रह्मज्ञानका अधिकारी पनि हुन् भनेर आचार्य बादरायण भन्दछन् ।

९०. विरोधः कर्मणीति चेन्नानेकप्रतिपत्तेर्दर्शनात् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२७)

इन्द्र आदि देवताहरू एकै पटक सबै ठाउँमा पुगन सक्तैनन् । अतः यसबाट कर्ममा असम्भाव्यता हुन्छ भन्नु ठीक होइन । किनभने 'स एकधा.' इत्यादि श्रुतिमा एकै समयमा एउटै देवताले अनेक शरीर धारणा गरेको देखिन्छ । अतः इन्द्र आदि देवताहरू पनि अनेक स्थानमा हविग्रहण गर्न पुगनसक्ने देखिन्छन् ।

९१. शब्द इति चेन्नातः प्रभावात् प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२८)

वेदवाक्यमा विरोध छ भन्नु ठीक होइन । किनभने वेदशब्दबाट नै देवता लगायत जगत्को उत्पत्ति हुनेगर्दछ । यो कुरा 'एत इति वै.' र 'वेदशब्देभ्य.' भन्ने श्रुतिहरू र स्मृति समेतबाट यो कुरा थाहा हुन्छ ।

९२. अत एव च नित्यम् (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.२९)

देवता आदि सम्पूर्ण जगत् वेदबाट उत्पन्न हुन्छन् । यसकारण नै वेद नित्य हो ।

९३. समाननामरूपत्वाच्चावृत्तावप्यविरोधो दर्शनात् स्मृतेश्च (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३०)

सृष्टि र प्रलयको प्रवाहपरम्परा चलिरहे पनि प्रत्येक कल्पको उत्तर कल्पको समान नै नाम, रूप आदि हुने भएको हुँदा शब्द र अर्थका सम्बन्धमा अनित्यतारूप विरोध हुन सक्तैन। प्रत्येक सृष्टि समान नाम र रूपयुक्त हुन्छ। 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्.' भनेर ऋक्श्रुतिले पनि भनेको छ। यसैगरेर 'यथर्तुष्वृतुलिङ्गानि नानारूपाणि पर्यये' भनेर स्मृतिले पनि भनेको छ।

९४. मध्वादिष्वसम्भवादनधिकारं जैमिनिः (अ.१पा.३अधि.८सू.३१)

मानिसमात्रै ब्रह्म विद्याको अधिकारी हुन्छ, जस्तै – 'असौ वा आदित्यो देवमधु.' र 'आदित्यो ब्रह्मेत्यादेशः' इत्यादि श्रुतिहरूमा भनिएको हुँदा गरिएको छ। अतः आदित्यमा मधु र ब्रह्मको अध्यास आदित्यको उपासना आदिमा फेरि तिनै आदित्य आदिको अधिकार हुनसक्तैन। त्यसकारण ब्रह्म विद्यामा देवताहरूको अधिकार हुँदैन भनेर जैमिनि आचार्य भन्दछन्।

९५. ज्योतिषि भावाच्च (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३२)

दृश्यमान ज्योतिर्मण्डलमा वैदिक आदित्य शब्दको प्रयोग र आदित्यको प्रतीति हुन्छ। तर त्यो मण्डल अचेतन हो। त्यसभन्दा भिन्नै शरीर आदिले युक्त चेतन प्रत्यक्ष आदि प्रमाणहरूबाट थाहा भएको छैन। अतः आदित्य आदि देवताहरूका शरीरलाई प्रतिपादन गर्ने जुन मन्त्रहरू छन्, ती अन्यपरक हुन्। तिनको आफ्नै अर्थमा प्रमाण लाग्दैन। देवताको शरीर नहुने हुँदा तिनको ब्रह्मविद्यामा अधिकार हुँदैन।

९६. भावं तु बादरायणोऽस्ति हि (अ.१ पा.३ अधि.८ सू.३३)

बादरायण आचार्य भने देवताहरूको पनि निर्गुणब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको कुरा मान्दछन्। किनभने देवताहरूको शरीरप्रतिपादक मन्त्रहरूको अरू प्रमाणहरूबाट विरोध देखिँदैन। अतः शरीरी देवताहरूको ब्रह्मविद्यामा अधिकार छ।

९७. शुगस्य तदनादरश्रवणात्तदाद्रवणात् सूच्यते हि (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३४)

हाँसहरूबाट आफ्नू अनादरवाक्य सुनेर जानश्रुतिलाई शोक उत्पन्न भएको थियो। यसै शोकलाई शूद्रशब्दबाट सूचित गरिएको छ। त्यसै शोकको कारण जानश्रुति ज्ञानी गाडावाल रैक्वका समक्ष गएका थिए। यसैकारण जानश्रुतिलाई शूद्र भनिएको थियो।

९८. क्षत्रियत्वगतेश्चोत्तरत्र चैत्ररथेन लिङ्गात् (अ.१पा.३अधि.९सू.३५)

जानश्रुति क्षत्रिय भएको तथ्य श्रुतिको प्रसङ्गबाट थाहा हुन्छ। त्यसकारण जानश्रुति मुख्य अर्थात् जातिगत शूद्र होइनन्। उनी क्षत्रिय भएको कुरा संवर्गविद्याको वाक्यशेषमा आएको चित्ररथका वंशमा उत्पन्न भएका अभिप्रतारीनामक क्षत्रियका साथ भएको उनको कथनबाट ज्ञात हुन्छ।

९९. संस्कारपरामर्शात्तदभावाभिलापाच्च (अ.१पा.३अधि.९सू.३६)

'तं होपनिन्ये.' 'अधीहि भगव इति होपससाद' इत्यादि विद्याप्रकरणहरूमा उपनयन आदि संस्कारहरूको परामर्श गरिएको

छ। 'न शूद्रे पातकम्' भनेर शूद्रको उपनयन आदि संस्कारको निषेध गरिएको छ। यसकारण शूद्रलाई विद्याको अधिकार भएको देखिँदैन।

१००.तदभावनिर्धारणे च प्रवृत्तेः (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३७)

सत्य वचनबाट जाबाल शूद्र नभएको निश्चय भएपछिमात्रै गुरु गौतमले जाबाललाई विद्याको उपदेश गरेका थिए। यसबाट पनि शूद्रलाई विद्याको अधिकार नभएको सिद्ध हुन्छ।

१०१.श्रवणाध्ययनार्थप्रतिषेधात् स्मृतेश्च (अ.१ पा.३ अधि.९ सू.३८)

'यथास्य वेद.' 'तस्माच्छूद्र.' 'न शूद्राय.' 'द्विजातीनाम्.' इत्यादि स्मृतिहरूबाट पनि शूद्रका लागि वेदको श्रवण, अध्ययन, अर्थज्ञान र अनुष्ठान समेतको निषेध गरिएको छ। यसबाट पनि शूद्रलाई ब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको देखिँदैन।

१०२. कम्पनात् (अ.१ पा.३ अधि.१० सू.३९)

'यदिदं किञ्च जगत्सर्वं प्राण एजति.' भन्ने श्रुतिमा प्रतीयमान प्राण परब्रह्म नै हो। किनभने वायुसहित सम्पूर्ण जगत् र जीवनको चेष्टाको मुख्य कारण परम ब्रह्म नै हो।

१०३.ज्योतिर्दर्शनात् (अ.१ पा.३ अधि.११ सू.४०)

'एष सम्प्रसादोऽस्माच्छरीरात् समुत्थाय.' यस श्रुतिमा व्यक्त ज्योतिःशब्दले ब्रह्मलाई नै बुझाउँछ। किनभने 'य आत्माऽपहतपाप्मा.' भन्ने उपक्रमवाक्यको पर्यालोचनबाट ब्रह्मको नै प्रतिपाद्यरूपबाट अनुवृत्ति भएको देखिन्छ।

१०४. आकाशोऽर्थान्तरत्वादिव्यपदेशात् (अ.१पा.३ अधि.१२ सू.४१)

'आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्वहिता.' इत्यादि श्रुतिमा आकाशशब्दबाट प्रतिपाद्य ब्रह्म नै हो, किनभने त्यसै श्रुतिमा नै 'ते यदन्तरा तद् ब्रह्म तदमृतं स आत्मा' भनेर आकाशको नाम र रूप भेदले ब्रह्मको नै व्यपदेश गरिएको छ ।

१०५. सषुप्त्युत्क्रान्त्योर्भेदेन (अ.१ पा.३ अधि.१३ सू.४२)

'कतम आत्मेति योऽयं विज्ञान.' इत्यादि श्रुतिमा प्रतिपाद्यमान पुरुष परमात्मा नै हो, किनभने 'प्राज्ञेनात्मना.' अर्को श्रुतिद्वारा सुषुप्ति र उत्क्रान्तिका अवस्थामा जीवदेखि फरकरूपमा प्राज्ञशब्दबाट परमात्माको अभिधान गरिएको छ ।

१०६. पत्यादिशब्देभ्यः (अ.१ पा.३ अधि.१३ सू.४३)

'योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु' भनेर यस पूर्व वाक्यमा पठित पति आदि संसारीशब्द 'सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः' भनेर यहाँ सांसारिकताको निषेध गरिएको छ । अतः उक्त 'योऽयं' श्रुतिमा प्रतिपादित पतिशब्द पनि असंसारी परमात्माको नै प्रतिपादक भएको सिद्ध हुन्छ ।

❁

पहिलो अध्याय
चौथो पाद

१०७. आनुमानिकमप्येकेषामिति चेन्न शरीररूपकविन्यस्त-गृहीतेर्दर्शयति च (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.१)

कुनै कुनै शाखाध्यायीहरू 'महतः परमव्यक्तम्.' भनेर प्रधानलाई पनि अगाडि ल्याउँछन्। तर यो ठीक होइन। किनभने 'शरीरं रथमेव तु.' भनेर पूर्व वाक्यमा आएको शरीर नै अव्यक्तशब्दवाच्य हो, प्रधान होइन।

१०८. सूक्ष्मं तु तदर्हत्वात् (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.२)

स्थूलशरीरका आरम्भक पञ्चभूतहरूका सूक्ष्म भागलाई नै सूक्ष्म शरीर भनिन्छ। त्यसै सूक्ष्म शरीरलाई नै यहाँ अव्यक्त भनिएको हो। किनभने सूक्ष्म पदार्थ नै अव्यक्तशब्दवाच्य हो।

१०९. तदधीनत्वादर्थवत् (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.३)

अव्यक्त ईश्वरका अधीन भएको हुँदा स्वतन्त्र छैन। जगत्का सृष्टिमा अव्यक्त ईश्वरको सहायक हुनुमा नै उसको सार्थकता छ।

११०. ज्ञेयत्वावचनाच्च (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.४)

यस प्रकरणमा अव्यक्तलाई ज्ञेय भनिएको छैन। यसकारण पनि श्रुतिमा उक्त अव्यक्तशब्द प्रधानको वाचक होइन।

१११. वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.५)

'महतः परं ध्रुवं निचाय्य' यस वाक्यले प्रधानलाई बुझाउँछ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने 'पुरुषान्न परं किञ्चित्' भनेर श्रुतिको भनाइ भएको र यो आत्माको प्रकरण पनि भएको हुँदा परमात्मा नै ज्ञेय हो, प्रधान होइन।

११२. त्रयाणामेव चैवमुपन्यासः प्रश्नश्च (अ.१ पा.४ अधि.१ सू.६)

पूर्व र उत्तरवाक्यको पर्यालोचन समेतबाट अग्नि, जीव र परमात्मालाई नै वक्तव्यरूपबाट श्रुतिले निर्देश गरेको देखिन्छ। श्रुतिमा प्रश्न पनि यिनै तीनको गरेको देखिन्छ। अतः श्रुतिमा आएको प्रधान अव्यक्तशब्दवाच्य होइन।

११३. महद्वच्च (अ.१ पा.४ अधि. १ सू.७)

'बुद्धेरात्मा महान् परः' भनेर श्रुतिमा पठित महत् शब्द साङ्ख्यले भनेको प्रधान वाचक होइन।

११४. चमसवदविशेषात् (अ.१ पा.४ अधि.२ सू.८)

जसरी 'अर्वाग्बिलश्चमसः' भन्ने श्रुतिमा आएको चमसशब्दले यही चमस हो भनेर विशेषरूपले बुझाउँदैन, त्यसैगरेर 'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्.' भन्ने वाक्यले प्रधानलाई स्पष्टरूपमा बुझाउँदैन। यसकारणले पनि प्रधान वेदप्रतिपादित होइन।

११५. ज्योतिरुपक्रमा तु तथा ह्यधीयत एके (अ.१पा.४अधि.२सू.९)

तेज जसको आरम्भमा छ, त्यसै तेज, जल र अन्नरूप प्रकृतिलाई नै अजाशब्दबाट निश्चय गर्नु उचित हुन्छ। यसबाट प्रधानलाई लिन मिल्दैन, यही कुरा छान्दोग्य उपनिषद्ले भनेको छ।

११६. कल्पनोपदेशाच्च मध्यादिवदविरोधः (अ.१ पा.४अधि.२ सू.१०)

तेज, जल र अन्नरूप प्रकृतिको समानता देखाउनका लागि कल्पना गरेर अजात्वको उपदेश गरिएको हो। जसरी मधुभिन्न आदित्यमा मधुत्वको उपदेश गरिएको छ, त्यसैगरेर अजाभिन्न प्रकृतिमा अजात्वको उपदेश हुनु विरोध देखिँदैन। यसबाट प्रधान श्रुतिप्रतिपादित देखिँदैन।

११७. न सङ्ख्योपसङ्ग्रहादपि नानाभावादतिरेकाच्च (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.११)

'यस्मिन् पञ्च पञ्चजनाः.' यस मन्त्रमा श्रूयमाण सङ्ख्या-वाचकपदबाट पञ्चविंशति सङ्ख्यालाई ग्रहण गर्दाखेरि पनि पञ्चविंशतितत्त्वग्रहणबाट प्रधान श्रुतिप्रतिपादित हुनसक्तैन। किनभने यसमा आत्मा र आकाशलाई समेत लिँदा सप्तविंशति तत्त्व हुन्छन्। यो मान्दा अपसिद्धान्त हुन्छ। अतः प्रधान आदि तत्त्वहरूको ग्रहण उचित हुँदैन।

११८. प्राणादयो वाक्यशेषात् (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.१२)

माथिल्लो ११४ सूत्रमा आएको श्रुतिमा वर्णित पञ्चजनशब्दले प्राण, चक्षु, श्रोत्र, अन्न र मनलाई लिएको छ। किनभने 'प्राणस्य प्राण' इत्यादि वाक्यशेषमा यिनैको उल्लेख भएको छ।

११९. ज्योतिषैकेषामसत्यन्ने (अ.१ पा.४ अधि.३ सू.१३)

काण्व पाठमा पूर्वोक्ति प्राण आदि पाँचमा अन्न नपरेको हुँदा पूर्ववाक्यमा रहेको ज्योतिबाट पञ्चसङ्ख्याको पूर्ति गर्नुपर्दछ ।

१२०. कारणत्वेन चाऽऽकादिषु यथाव्यपदिष्टोक्तेः (अ.१ पा.४अधि.४सू.१४)

ब्रह्मलाई जगत्को कारण हुनबाट कसैले पनि रोक्न सक्तैन, यसमा कसैको पनि विरोध छैन । उपनिषद्ले आकाशादिको समस्त सृष्टिमा कारणत्वेन ब्रह्मको वर्णन गरेको छ ।

१२१. समाकर्षात् (अ.१ पा.४ अधि.४ सू.१५)

'असद्वा इदमग्र आसीत्' यस श्रुतिमा नाम र रूप पहिले अनभिव्यक्त थियो भन्ने कुराबाट पनि असत्शब्दले सत्को नै आकर्षण हुन्छ । अतः असत् जगत्को कारण हुनसक्तैन ।

१२२. जगद्वाचित्वात् (अ.१ पा.४ अधि.५ सू.१६)

'यो ह वै बालाक एतेषाम्.' यस श्रुतिमा कर्मशब्दबाट समस्त जगत्को बोध हुने भएका कारण जगत्को कर्ता परमात्मा नै हो ।

१२३. जीवमुख्य प्राणलिङ्गान्नेति चेत्तद्व्याख्यातम् (अ.१पा.४अधि.५सू.१७)

जीव र प्राण वायुका लिङ्ग हुन् र यस सम्बन्धमा आएको श्रुति ब्रह्मपरक होइन भन्ने कुरा ठीक होइन भन्नु ठीक होइन । किनभने 'नेपासात्रैविध्या.' भन्ने प्रतर्दनाधिकरणमा आएको उक्त सूत्रमा श्रुति ब्रह्मपरक भएको कुरा भनिएको छ । यस सूत्रमा 'उपासात्रैविध्यादाश्रितत्वादिह तद्योगात्' भन्ने यस अंशमा भनिएको कुरा नै त्यसको उत्तर हो ।

१२४. अन्यार्थं तु जैमिनिः प्रश्नव्याख्यानाभ्यामपि चैवमेके (अ.१ पा.४ अधि. ५ सू.१८)

यस प्रकरणमा 'क्वैष एतद्‌बालाके पुरुषोऽशयिष्ट क्व वा एतदभूत् कुत एतदागात्' यस प्रकारको प्रश्न र 'यदा सुप्तः स्वप्न न कञ्चन पश्यत्यथास्मिन् प्राण एवैकधा भवति' यसप्रकारको उत्तर आएको हुँदा जीवपरामर्श ब्रह्मज्ञानका लागि आएको हो भनेर आचार्य जैमिनि मान्दछन्। 'य एष विज्ञानमयः पुरुषः क्वैष तदाऽभूत् कुत एतदागात्' भनेर प्रश्न आएको र 'य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिञ्शेते' भनेर उत्तर आएको हुँदा विज्ञानात्मा परमात्माभन्दा भिन्नै हो भनेर वाजसनेयिशाखीहरू भन्दछन्।

१२५. वाक्यान्वयात् (अ.१ पा.४ अधि.६ सू.१९)

'आत्मा वा अरे' यस श्रुतिमा द्रष्टव्य आदिरूपबाट उपदिष्ट आत्मा परमात्मा नै हो। किनभने उपक्रम समेतका पर्यालोचनबाट ब्रह्ममा नै वाक्यको अन्वय भएको देखिन्छ।

१२६. प्रतिज्ञासिद्धेर्लिङ्गमाश्मरथ्यः (अ.१ पा.४ अधि.६ सू.२०)

'आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति' भनेर श्रुतिले प्रतिज्ञा गरेको छ। त्यस प्रतिज्ञाका सिद्धिका लागि जीव र ब्रह्मको अभेदांशलाई लिएर जीवको उपक्रम गर्नु नै यहाँ लिङ्ग भएको कुरा आचार्य आश्मरथ्य भन्दछन्।

१२७. उत्क्रमिष्यत एम्भा नावादित्यौडुलोमिः (अ.१पा.४अधि.६सू.२१)

'अहं ब्रह्मास्मि' यस्तो साक्षात्कार भएपछि देह र इन्द्रिय

समूहमा रहेको अभिमानलाई त्याग गरेर जीवको परमात्माका साथमा ऐक्य हुन्छ। यसप्रकारले भविष्यत्कालीन अभेदलाई लिएर जीवको उपक्रम भएको हो भनेर आचार्य औडुलोमि भन्दछन्।

१२८. अवस्थितेरिति काशकृत्स्नः (अ.१ पा.४ अधि. ६ सू.२२)

अविद्याकल्पित भेदले गर्दा ब्रह्म नै जीवका रूपमा देखापर्दछ भनेर आचार्य काशकृत्स्न भन्दछन्।

१२९. प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् (अ.१पा.४अधि.७सू.२३)

ब्रह्म उपादानकारण हो र निमित्तकारण पनि हो। किनभने श्रुतिले 'येनाश्रुतं श्रुतं भवति' इत्यादि कुरा भनेको छ। यसबाट एक विज्ञानबाट सर्वविज्ञानको दृष्टान्तमा सामञ्जस्य देखिन्छ।

१३०. अभिध्योपदेशाच्च (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२४)

श्रुतिमा 'सोऽकामयत' भनेर ध्यानको उपदेश भएको हुँदा आत्मा कर्ता अर्थात् निमित्तकारण हो। 'बहुस्याम्' भनेर यसरी ध्यानको उपदेश भएको हुँदा प्रकृति अर्थात् उपादानकारण हो।

१३१. साक्षाच्चोभयाम्नानात् (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२५)

'सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि.' भनेर श्रुतिले यसरी आकाशशब्दबाट ब्रह्मलाई ग्रहण गरेर साक्षात्रूपमा नै जगत्को उत्पत्ति र प्रलय हुने कुरा भनेको छ। अतः जगत्को उत्पत्तिमा ब्रह्म नै निमित्तकारण र उपादानकारण पनि हो।

१३२. आत्मकृतेः परिणामात् (अ.१ पा.४ अधि.७ सू.२६)

'तदात्मानं स्वयमकुरुत' यस श्रुतिमा आत्मसम्बन्धिनी कृति भनिएको छ। ब्रह्म निमित्तकारण र उपादानकारण दुवै हो। सिद्ध वस्तु पनि विवर्तरूपबाट साध्य हुन सक्तछ। अतः ब्रह्म कृतिको कर्म अर्थात् विषय हुनसक्तछ।

१३३. योनिश्च हि गीयते (अ. १ पा.४ अधि.७ सू.२७)

'यद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः' भनेर यस श्रुतिमा प्रकृतिवाचक योनिशब्दबाट आत्मा भनिएको छ। अतः ब्रह्म उपादानकारण पनि हो।

१३४. एतेन सर्वे व्याख्याता व्याख्याताः (अ.१पा.४अधि.२८सू.२८)

प्रधानकारणवादका निराकरणबाट अणु, असत्, स्वभाव आदिलाई कारण मान्नेहरूका मतको पनि निराकृत भएको सम्झनु पर्दछ। 'व्याख्याताः' शब्दको द्विरुक्ति अध्याय परिसमाप्तिको परिचायक हो।

ब्रह्मसूत्र

दोस्रो अध्याय

पहिलो पाद

१३५. स्मृत्यनवकाशदोषप्रसङ्ग इति चेन्नान्यस्मृत्यनवकाश-दोषप्रसङ्गात् (अ.२ पा.१ अधि.१ सू.१)

प्रधानलाई जगत्को कारण मान्ने सारा स्मृतिहरू व्यर्थ हुन्छन् र यसबाट वेदान्तको ब्रह्ममा समन्वय हुन पनि सक्तैन भनेर भन्न मिल्दैन। किनभने यसकारणले समन्वयमा कुनै विरोध पर्दैन। अचेतन प्रधानलाई जगत्को कारण मानेमा चेतनलाई जगत्को कारण मान्ने शास्त्र अर्थात् स्मृतिहरू निरर्थक हुन्छन्। अतः श्रुतिमूलक स्मृतिहरू विरुद्ध भएको कारण साङ्ख्यस्मृति अप्रमाणित हुन्छ।

१३६. इतरेषां चानुपलब्धेः (अ.२ पा.१ अधि. १ सू.२)

साङ्ख्यस्मृतिमा प्रसिद्ध प्रधानदेखि भिन्न महत् आदि तत्त्वहरूको लोक र वेदमा समेत प्रसिद्धि नभएको कारण साङ्ख्यस्मृतिलाई अप्रमाण मान्नुमा कुनै दोष देखिँदैन।

१३७. एतेन योगः प्रत्युक्तः (अ.२ पा.१ अधि.१ सू.३)

यस सन्दर्भमा साङ्ख्यस्मृतिका निराकरणबाट योगस्मृतिको पनि निराकरण भएको सम्झनु पर्दछ।

१३८. न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात् (अ.२पा.१अधि.१सू.४)

यो जगत् चेतनप्रकृतिक अर्थात् चेतन उपादानकारण भएको मान्न मिल्दैन। किनभने अचेतन जगत् चेतन ब्रह्मभन्दा विलक्षण छ। यो कुरा 'विज्ञानं चाविज्ञानं च' भन्ने श्रुतिबाट बुझ्न सकिन्छ।

१३९. अभिमानिव्यपदेशस्तु विशेषानुगतिभ्याम् (अ.२पा.१अधि.३सू.५)

'ते हेमे प्राणा अहं श्रेयसे विवदमानाः' इत्यादि श्रुतिमा केवल प्राणको कथनमात्र छैन, बरु प्राणादि अभिमानी देवताहरूको कथन छ। किनभने 'एता ह वै देवता' यसप्रकार चेतनवाचक देवताशब्दबाट प्राण विशेषित छ। यसमा 'अग्निर्वाग्भूत्वा' इत्यादि मन्त्र र अर्थवादमा सबै ठाउँमा प्राणादि अभिमानी देवताहरूको अनुगमन भनिएको छ। यसबाट अचेतन जगत् चेतनबाट विलक्षण भएको कारण चेतनप्रकृतिक होइन।

१४०. दृश्यते तु (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.६)

चेतनबाट चेतनविलक्षण अचेतन पदार्थ र अचेतनबाट तद्विलक्षण चेतनपदार्थको उत्पत्ति भएको देखिन्छ। अतः अचेतन जगत् चेतन ब्रह्मबाट उतपत्ति हुनसक्तछ।

१४१. असदिति चेन्न प्रतिषेधमात्रत्वात् (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.७)

उत्पत्तिपूर्व यो जगत् असत् थियो भन्नु ठीक होइन। किनभने 'असत् स्यात्' भन्नु केवल प्रतिषेधमात्रै हो। अतः स्थितिकालमा जस्तै उत्पत्तिपूर्व पनि यो जगत् ब्रह्मरूप नै थियो, असत् थिएन।

१४२. अपीतौ तद्वत्प्रसङ्गादसमञ्जसम् (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.८)

शुद्धत्व आदि गुणहरू भएको ब्रह्म जगत्को कारण हो भन्नु ठीक होइन, किनभने प्रलयका समयमा कार्य जस्तै कारण ब्रह्म पनि अशुद्ध धर्मले युक्त भएको होला।

१४३. न तु दृष्टान्ताभावात् (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.९)

अघिल्लो सूत्रमा भनिएको कुराको सामञ्जस्य छैन। किनभने कारणमा लीन भएका कार्यले कारणलाई दूषित गर्न सक्तैन। यस विषयमा थुप्रै दृष्टान्त पाउन सकिन्छ।

१४४. स्वपक्ष दोषाच्च (अ.२ पा.१ अधि. ३ सू.१०)

साङ्ख्यले जुन दोष देखाएको छ, त्यो दोष साङ्ख्यमतमा पनि देखिन्छ। अतः दोष र दोषको परिहार दुवै मतमा समान नै छन्।

१४५. तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथानुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्षप्रसङ्गः (अ.२ पा.१ अधि.३ सू.११)

केवल तर्कको मात्रै प्रतिष्ठा नहुने हुँदा पनि ब्रह्ममा वेदान्तवाक्यहरूको समन्वयमा कुनै विरोध छैन। कुनै एक तर्क अप्रतिष्ठित भए पनि अरू नै उपाय अर्थात् प्रतिष्ठित तर्कबाट वेदान्तसमन्वयमा विरोध हुने कुराको अनुमान गर्न सकिन्छ भन्नु पनि ठीक होइन। किनभने केही तर्कहरू प्रतिष्ठित भए पनि प्रकृत विषयमा तर्क अप्रतिष्ठितत्वरूप दोषबाट मुक्त हुन सक्तैन। अथवा कपिल, कणाद आदिका परस्पर विरुद्ध तर्कहरूबाट तत्त्वनिर्णय

हुन सक्तैन। अतः यसबाट अर्थात् अप्रतिष्ठित तर्कबाट कहिल्यै पनि मुक्ति हुनसक्तैन।

१४६. एतेन शिष्टापरिग्रहा अपि व्याख्याताः (अ.२पा.१अधि.४सू.१२)

देवल आदि शिष्टहरूका केही अंशमा परिगृहीत प्रधानकारणबाट शिष्टहरूद्वारा कुनै अंशमा अपरिगृहीत अणु आदि कारणवादको पनि निराकरण भएको सम्झनु पर्दछ।

१४७. भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत् (अ.२पा.१अधि.५सू.१३)

अद्वितीय ब्रह्म यदि जगत्को उपादानकारण हो भने ता सम्पूर्ण उपभोग्य सामाग्री पनि ब्रह्मदेखि अभिन्न नै हुने भए। विषय र विषयको भोक्ता दुवै एकै भए। यसबाट भोक्ता र भोग्यका बीचमा भेद हुने भएन भन्न पनि मिल्दैन। किनभने पारमार्थिकरूपमा माटाबाट बनेको घटमा र माटोमा अभिन्नता छ तापनि व्यवहारमा भिन्नता देखिन्छ। त्यसैगरेर कारणबाट अभेद भए पनि भोक्ता, भोग्य र भोग गरेर प्रपञ्चमा भने परस्पर विभाग देखिन्छ।

१४८. तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१४)

कारण ब्रह्मभन्दा भिन्नै जगत्को पृथक् सत्ता छैन। किनभने 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्', 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत् सत्यं स आत्मा' र 'ब्रह्मैवेदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिवचनहरूबाट यस्तै नै प्रतीत हुन्छ।

१४९. भावे चोपलब्धे (अ.२ पा.१ अधि.६, सू.१५)

कारण रहँदा नै कार्यको उपलब्धि हुन्छ भन्ने यस भनाइबाट पनि कार्य कारणभन्दा भिन्नै होइन भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

१५०. सत्त्वाच्चावरस्य (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१६)

'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' र 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट उत्पत्तिभन्दा पहिलेदेखि नै कारणमा कार्यको अस्तित्व थियो भन्ने देखिन्छ । यसबाट पनि कार्यको सत्ता कारणभन्दा पृथक् नभएको सिद्ध हुन्छ ।

१५१. असद्व्यपदेशान्नेति चेन्न धर्मान्तरेण वाक्यशेषात् (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१७)

'असद्वा इदमग्र आसीत्' र 'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट सृष्टि हुनुभन्दा पहिले यो जगत् असत् थियो । यसकारण कार्यको सत्ता कारणमा रहँदैन भनेर भन्नु ठीक छैन । किनभने यो असत्त्वकथन अव्याकृतत्त्व अर्थात् नाम र रूप बाहिर नदेखिनु र अर्कै धर्मबाट रहनु भनेको हो, हुँदै नहुनु अर्थात् शून्य हुनु भनेको भने होइन । किनभने 'तत्सदासीत्' इत्यादि वाक्यशेषमा यो जगत् सृष्टि हुनुभन्दा पूर्व अर्थात् यसको उत्पत्तिभन्दा पहिले सत् नै थियो भनिएको छ । यसबाट पनि कार्यको सत्ता कारणबाट पृथक् थिएन भन्न सकिन्छ ।

१५२. युक्तेः शब्दान्तराच्च (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१८)

उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिले घट मृत्तिकारूपले नभएको भए घडा बनाउने इच्छा गर्ने व्यक्तिले मृत्तिका अर्थात् माटोलाई नै नलिएर

अरू नै पदार्थ लिने थियो होला। किनभने घडाको सत्ता त्यसको उत्पत्तिभन्दा पहिले नमान्ने हो भने माटो र अरू पदार्थमा कुनै फरक नपर्ने देखिन्छ। 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' आदि श्रुतिमा विद्यमान 'सत्' शब्दबाट कार्यको सत्ता कारणबाट पृथक् छैन भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। अतः उत्पत्तिभन्दा पहिले कार्य कारणमा विद्यमान छ भन्ने कुरा युक्ति र श्रुतिवाक्यबाट पनि प्रमाणित हुन्छ।

१५३. **पटवच्च** (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.१९)

जसरी पटचाएको र फुकाएको एउटै कपडामा त्यस त्यस समयमा विलक्षण जस्तो देखिए तापनि कपडामा भने कुनै प्रकारको भेद देखिँदैन। त्यसैगरेर माटो र घडामा पनि भेद देखिँदैन।

१५४. यथा च प्राणादिः (अ.२ पा.१ अधि.६ सू.२०)

जसरी प्राणायाम आदिबाट निरुद्ध प्राण, अपान आदि केवल जीवनरूप कार्यलाई सम्पन्न गर्दछन्, अनिरुद्ध भएर तिनै प्राणहरू आकुञ्चन, प्रसारण आदि कार्य गर्दछन्, तर ती प्राणहरूमा कुनै भेद हुँदैन। त्यसरी नै काममा भेद भएर पनि कारणका एकतामा भने कुनै विरोध आउँदैन।

१५५. इतरव्यपदेशासिद्धताकरणादिदोषप्रसक्तिः (अ.२ पा.१ अधि.७ सू.२१)

श्रुतिमा 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यहरूद्वारा जीवलाई ब्रह्म भनिएको छ। अथवा 'अनेन जीवेनात्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट ब्रह्मलाई नै जीव भनिएको

छ। यसकारण ब्रह्म स्रष्टा हो भने जीव पनि स्रष्टा हुने नै भयो। यसबाट ब्रह्मलाई आफ्नू अहित अर्थात् जरा, मरण आदि अनेक अनर्थकरणरूप दोषहरू आइलाग्ने देखिन्छन्। यसकारणले गर्दा चेतन ब्रह्म जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१५६. अधिकं तु भेदनिर्देशात् (अ.पा.१ अधि.७ सू.२२)

जीवदेखि भिन्नै सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् ब्रह्मलाई हामीहरू जगत्को स्रष्टा मान्दछौँ। यसकारण ब्रह्मलाई हिताकरण आदि दोष लाग्दैन। जीव र ब्रह्मका बीचको भेद श्रवण, मनन आदिका लागि कल्पित भेदमात्र हो। अतः नित्यमुक्त ब्रह्मलाई हिताहितकरणको दोष लाग्नसक्तैन।

१५७. अश्मादिवच्च तदनपपत्तिः (अ.२ पा.१ अधि.७ सू.२३)

जसरी एउटै पृथ्वीबाट उत्पन्न भएका ढुङ्गामा पनि वज्र, वैदूर्य आदि भेदले गर्दा विचित्रता देखिन्छ भने त्यसैगरेर ब्रह्मका कार्यमा पनि स्वरूप वैचित्र्य देखिनु युक्त नै छ। अतः ब्रह्ममा कल्पित दोष लाग्नु स्वाभाविक ठहर्दैन।

१५८. उपसंहारदर्शनान्नेति चेन्न क्षरवद्धि (अ.२पा.अधि.८ सू.२४)

संसारमा घडा आदिको कर्ता कुमालेले घडा बनाउँन चक्र, दण्ड, डोरी आदि विभिन्न साधनहरू जम्मा गरेको देखिन्छ तर ब्रह्मसँग कुनै साधन देखिँदैनन् , अतः ब्रह्म जगत्को निमित्तकारण र उपादानकारण पनि दुवै हुनसक्तैन भन्नु ठीक होइन। किनभने जसरी दूध अरू साधन नभए पनि स्वतः नै दहीमा परिणत हुन्छ। त्यसैगरेर ब्रह्म पनि अरू

कुनै साधनको अपेक्षा नगरीकनै जगत्‌को सृष्टि गर्दछ, अर्थात् आफैँ जगत्‌को रूपमा परिणत वा विवर्तित हुन्छ ।

१५९. देवादिवदपि लोके (अ.२ पा.१ अधि.८ सू.२५)

जस्तै मन्त्र, अर्थवाद, इतिहास आदिमा चेतन देवता, पितृगण, ऋषि आदि बाह्य साधनविना पनि सङ्कल्पमात्रैले नानाथरीका कामहरू सम्पादन गर्दछन् । त्यस्तै ब्रह्म पनि विनासाधन नै सम्पूर्ण जगत्‌को रचना गर्दछ ।

१६०. कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयबत्वशब्दकोपो वा (अ.२पा.२अधि.९सू.२६)

यदि निरवयव ब्रह्मको परिणाम हुने हो भने ब्रह्म नै कार्यरूपले परिणत होला । होइन एक अंशमात्रै परिणत हुन्छ भन्ने हो भने ब्रह्म सावयव हुन्छ र 'निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्' भन्ने श्रुतिवाक्य निरर्थक हुन्छ । यसरी दुवै दृष्टिले हेर्दा ब्रह्म अनित्य हुने देखिन्छ । अतः ब्रह्म जगत्‌को उपादान र निमित्त कारण हुनसक्तैन ।

१६१.श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२७)

यस सूत्रमा आएको तु शब्द पूर्वपक्षको निराकरणका लागि हो । श्रुतिमा ब्रह्मलाई जगत्‌को उपादानकारण मानिएको छ । 'एतावानस्य महिमा' इत्यादि श्रुतिहरूमा ब्रह्मलाई कार्यभन्दा पृथक्सत्तायुक्त मानिएको छ । अतः ब्रह्म सर्वात्मना कार्यमा परिणत हुँदैन । यसबाट श्रुतिको बाध पनि हुँदैन । किनभने ब्रह्म श्रुतिमूलक हो । यसरी विचार गर्दा ब्रह्म जगत्‌को उपादान कारण भएर पनि जगत्‌देखि पृथक् रहँदा कुनै विरोध पर्दैन ।

१६२. आत्मनि चैवं विचित्राश्च हि (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२८)

'न तत्र रथा न रथयोगाः' इत्यादि श्रुतिमा स्वप्नद्रष्टा एक आत्मा अनेक प्रकारका सृष्टिहरू गर्दछ भनिएको छ। संसारमा चटकी पनि विनासाधन नाना सृष्टि गर्दछ। त्यसैगरेर एउटै ब्रह्ममा नाना सृष्टि हुनुमा कुनै विरोध देखिँदैन।

१६३. स्वपक्षदोषाच्च (अ.२ पा.१ अधि.९ सू.२९)

त्यसैगरेर साङ्ख्य आदिका पक्षमा पनि यसैप्रकारका दोष देखिन्छन्। हाम्रा पक्षमा मात्रै दोषारोपण गर्नु ठीक होइन। अतः ब्रह्मकारणतावाद उपपन्न हुन आउँछ।

१६४. सर्वोपेता च तद्दर्शनात् (अ.२ पा.१ अधि.१० सू.३०)

परा देवता सर्वशक्तियुक्त हुन्छन्। किनभने 'सर्वकर्मा सर्वकामः' यस श्रुतिमा परा देवताको सर्वशक्तियोग देखिन्छ।

१६५. विकरणत्वान्नेति चेत्तदुक्तम् (अ.२ पा.१ अधि.१० सू.३१)

'अचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमन' इत्यादि श्रुतिमा वर्णित ब्रह्मका इन्द्रिय आदि नहुने भएको हुँदा कर्ता हुनसक्तैन भन्न पनि मिल्दैन। यस सम्बन्धमा देवादिवदपि लोके (ब्र.सू.अ.२ पा.१ अधि.८ सू.२५) मा भनिसकिएको छ।

१६६. न प्रयोजनवत्त्वात् (अ.२ पा.१ अधि.११ सू.३२)

ब्रह्मबाट जगत्कर्तृत्व सम्भव छैन। किनभने ब्रह्म नित्य तृप्त

भएको हुँदा उसलाई कुनै प्रकारको प्रयोजन छैन। विवेकीहरूको प्रवृत्ति प्रयोजन युक्त हुन्छ। अतः ब्रह्मबाट जगत्को सृष्टि प्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरूमा समन्वय हुन सक्तैन।

१६७. लोकवत्तु लीलाकैवल्यम् (अ.२ पा.१ अधि.११ सू.३३)

यहाँ तुशब्द आएको पूर्वपक्षको आक्षेपलाई निषेध गर्नका लागि हो। जसरी संसारमा राजा र मन्त्रीहरू कुनै विशेष प्रयोजन नभए पनि क्रीडा आदिमा प्रवृत्त हुन्छन्। त्यसैगरेर श्वासोच्छ्वास स्वभावतः हुन्छ। त्यसै अनुरूप ब्रह्मको विचित्रकार्यरचना केवल लीलामात्रै हो। त्यस लीलाबाट कुनै फल प्राप्त हुँदैन। अतः समन्वयमा कुनै विरोध पर्ने देखिँदैन।

१६८. वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्तथाहि दर्शयति (अ.२ पा.१ अधि.१२ सू.३४)

ब्रह्मलाई विषमता र निष्करुणताको दोष पनि लाग्दैन। किनभने प्राणीहरू मध्ये कसै कसैले दुःखै दुःख प्राप्त गर्दछन् कसै कसैले सुखै सुख प्राप्त गर्दछन्, ती सबै उनीहरूका पूर्वजन्मका कर्म अनुसार प्राप्त हुन्छन्। कर्मका आधारमा नै प्राणीहरूलाई ब्रह्म सुख र दुःख प्रदान गर्दछ। यस विषयमा 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

१६९. न कर्माविभागादिति चेन्नानादित्वात् (अ.२पा.१अधि.१२सू.३५)

'सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतिहरूमा सृष्टिभन्दा पहिले भेदको अभाव थियो, अर्थात् अद्वैतमात्र थियो द्वैत थिएन। त्यस समयमा कर्मको अभाव थियो। कर्मको अभाव

भएको हुँदा कर्मका आधारमा हुने सृष्टि हुन नसक्ने भन्न मिल्दैन, किनभने सृष्टि अनादि भएको हुँदा सृष्टि र कर्मको सम्बन्ध बीज र अङ्कुरजस्तै कार्यकारणभावयुक्त छ । अतः कर्मका आधारमा नै सृष्टि हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

१७०. **उपपद्यते चाप्युपलभ्यते** (अ.२ पा.१ अधि.१२ सू.३६)

संसारको अनादिता सिद्ध भयो । यदि सृष्टिलाई अनादि नमान्ने हो भने मुक्त पुरुषहरूको पनि पुनर्जन्म हुने समस्या पैदा हुनसक्तछ । श्रुति र स्मृतिहरूमा संसारलाई अनादि भनिएको छ । किनभने 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्' भनेर श्रुतिले र 'न रूपमस्येह तथोपलभ्यते' भनेर स्मृतिले पनि भनेको छ ।

१७१. **सर्वधर्मोपपत्तेश्च** (अ.१ पा.१ अधि.१३ सू.३७)

जगत्कारणत्व, सर्वज्ञत्व आदि माथिका सूत्रहरूमा भनिए अनुसारका सम्पूर्ण धर्महरू ब्रह्ममा रहने भएका हुँदा निर्गुण ब्रह्म पनि जगत्को कारण हुनसक्ने कुरा सिद्ध भयो ।

दोस्रो अध्याय
दोस्रो पाद

१७२. रचनानुपपत्तेश्च नानुमानम् (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.१)

जगत् सुखदुःख मोहात्मक वस्तुहरूले बनेको छ। यसकारण यो मृत्तिकायुक्त घडा जस्तो छ। यस अनुमानबाट अचेतन प्रधान जगत्को उपादानकारण हुनसक्ने देखिँदैन। किनभने स्रष्टव्य ज्ञान नभएको जड प्रधानले यो विचित्रको संसारको रचना गर्नसक्तैन। सुखःदुख आदि आभ्यन्तर हुन्। तिनको बाहिर सम्बन्ध हुन सक्तैन। अतः साङ्ख्यसिद्धान्त प्रामाणिक हुनसक्तैन।

१७३. प्रवृत्तेश्च (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.२)

अचेतन प्रधानको साम्यावस्थाप्रच्युतिरूप प्रवृत्ति चेतनका अभावमा उपपन्न हुनसक्तैन। यसकारण पनि अचेतन प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१७४. पयोऽम्बुवच्चेत्तत्रापि (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.३)

जसरी दूध बाछाका पोषणका लागि स्वतः प्रवृत्त हुन्छ, पानी स्वयं बगदछ भनेर पनि प्रधानलाई जगत्को कर्ता भन्न सकिँदैन, किनभने पानीका भित्र पनि परमात्मा नै बसेको हुन्छ। जस्तै 'योऽप्सु तिष्ठन्' भनेर श्रुतिले भनेको छ। अतः प्रधान जगत्को कर्ता होइन।

१७५. व्यतिरेकानवस्थितेश्चानपेक्षत्वात् (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.४)

साङ्ख्यशास्त्रमा गुणहरूको साम्यावस्था नै प्रधान हो। यस बाहेक जसका अरू कुनै कर्महरू सहकारी छैनन् र पुरुष उदासीन छ। यसकारण प्रधान कुनै काममा पनि प्रवृत्त हुनै सक्तैन। अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७६. अन्यत्राभावाच्च न तृणादिवत् (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.५)

जसरी घाँसबाट बाहिरी निमित्तविना पनि दूध पैदा हुन्छ, त्यसैगरेर विनासहकारी प्रधान पनि जगत्को कारण किन नहुने ? भन्न मिल्दैन। किनभने घाँसबाट त्यसै दूध आउँदैन, गाईले खाएपछि मात्रै दूध आउँछ। अतः जड प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७७. अभ्युपगमेऽप्यर्थाभावात् (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.६)

प्रधानलाई स्वतः प्रवृत्तियुक्त माने पनि त्यसको कुनै प्रयोजन छैन। दोष जस्ताको त्यस्तै छ। अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१७८. पुरुषाश्मवदिति चेत्तथापि (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.७)

जसरी संसारमा लँगडो अन्धाको सहयोग लिएर कर्ममा प्रवृत्त हुन्छ, चुम्बकद्वारा फलाम प्रवृत्त हुन्छ, त्यसैगरेर पुरुषद्वारा प्रधान प्रवृत्त हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन। किनभने यदि प्रधान पुरुषबाट सञ्चालित हुने हो भने प्रधानको स्वतन्त्रतामा हानि हुन्छ र पुरुषको असङ्गतामा पनि विचलन आउँछ। अतः प्रधान जगत्को कारण हुनसक्तैन।

१७९. अङ्गित्वानुपपत्तेश्च (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.८)

परस्परमा सहयोगको अपेक्षा नराख्ने गुणहरूको साम्यावस्थाको नाश नभईकन अङ्गाङ्गिभाव उपपन्न हुनसक्तैन। यो नभईकन प्रधान सृष्टिमा प्रवृत्त हुनसक्तैन। अतः प्रधान जगत्को कर्ता हुनसक्तैन।

१८०. अन्यथानुमितौ च ज्ञशक्तिवियोगात् (अ.२पा.२अधि.१ सू.९)

हामीहरू अनपेक्ष गुणहरूको अनुमान गर्दैनौँ तर प्रकारान्तरबाट परस्पर सापेक्ष गुणहरूको अनुमान गर्दछौँ। यस्तो अनुमान गर्दा पूर्वोक्त दोष आउँदैन भन्न सक्ने देखिँदैन। किनभने त्यस्तो अनुमान गर्दा पनि गुणहरूमा ज्ञानशक्तिको अभावले गर्दा स्वतः साम्यावस्थाबाट मुक्ति पाउन सकिन्न। त्यसो नभएमा परस्पर अङ्गाङ्गिभाव हुनसक्तैन। यस अवस्थामा कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन। अतः पूर्वोक्त दोष यथावत् रहिरहन्छ।

१८१. विप्रतिषेधाच्चासमञ्जसम् (अ.२ पा.२ अधि.१ सू.१०)

साङ्ख्यमताबलम्बीहरू कहीँ महत्तत्वबाट पञ्चतन्मात्राको सृष्टि हुने कुरा गर्दछन्। कहीँ अहङ्कारबाट, कहीँ दश इन्द्रिय र कहीँ ज्ञानेन्द्रियहरूलाई त्वगिन्द्रियमा अन्तर्भाव गरेर सात इन्द्रियहरूको कुरा गर्दछन्। यसरी आफैँमा कुरा बाझिएको साङ्ख्यमत युक्तिसङ्गत देखिँदैन। अतः साङ्ख्यमत भ्रान्तिमूलक भएको सिद्ध हुन्छ।

१८२. महद्दीर्घवद्वा ह्रस्वपरिमण्डलाभ्याम् (अ.२ पा.२अधि.२ सू.११)

द्व्यणुक र परमाणुबाट महत् र दीर्घ अर्थात् त्र्यणुक तथा ह्रस्व अर्थात् द्व्यणुकका सरह चेतन ब्रह्मबाट अचेतन जगत्को उत्पत्ति

हुन्छ। वैशेषिकको न्यायाभासबाट वेदान्तसमन्वयमा कुनै विरोध उत्पन्न हुँदैन।

१८३. उभयथापि न कर्मातस्तदभावः (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१२)

वैशेषिक सृष्टिभन्दा पूर्व निश्चल परमाणुहरूको कर्मद्वारा संयोग हुन्छ र द्व्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ भन्छन्। त्यस कर्मलाई निमित्त मान्ने ? अथवा नमान्ने ? पहिलो कुरा कर्मलाई निमित्त मान्ने हो भने जीव अर्थात् प्राणीबाट मात्रै अभिघातादि कर्म हुनसक्छ; सो कुरा सृष्टिभन्दा पूर्व सम्भावना नै छैन। दोस्रो कुरा कर्मको उत्पत्ति नभएमा परमाणुहरूमा चेष्टा उत्पन्न हुनसक्तैन। अदृष्ट अचेतन भएको हुँदा त्यसले पनि कर्मतर्फ प्रवृत्त गराउनसक्तैन। अतः कुनै पनि अवस्थामा कर्म नहुने भएपछि वैशेषिकका मतमा द्व्यणुकादिक्रमले सृष्टि हुनसक्तैन।

१८४.समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेः (अ.२पा.२अधि.३सू.१३)

जसरी अणुभन्दा अत्यन्त भिन्न द्व्यणुक समवायसम्बन्धबाट अर्कोसँग सम्बद्ध हुन्छ। त्यसैगरेर समवाय पनि समवायीहरूका साथ अत्यन्त भिन्न भएर पनि अन्य समवायको सम्बन्धद्वारा सम्बद्ध हुन्छ। किनभने अत्यन्त भेद दुवैमा समान छ। यस्तो परिस्थितिमा त्यस समवाय सम्बन्धका लागि अरू अरू धेरै समवायहरूको कल्पना गर्नुपर्ने हुनआउँछ। यसरी अनवस्था भएपछि द्व्यणुकादिक्रमबाट सृष्टि हुनसक्ने देखिँदैन।

१८५. नित्यमेव च भावात् (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१४)

यदि परमाणुहरूलाई प्रवृत्तिस्वभाव भएका मान्ने हो भने प्रवृत्ति नित्य भएको हुँदा प्रलयको सम्भावना नै रहने भएन। यदि निवृत्ति स्वभाव भएको मान्ने हो भने निवृत्ति नित्य भएकोले सृष्टि नै असम्भव हुने प्रसङ्ग उत्पन्न हुने भयो। यसबाट पनि परमाणुकारणवाद अनुपपन्न देखिन्छ।

१८६. रूपादिमत्त्वाच्च विपर्ययो दर्शनात् (अ.२ पा.२अधि.३ सू.१५)

त्यसैगरेर वैशेषिकका मतमा परमाणुहरूमा रूप आदि रहने हुँनाले तिनीहरूमा निरवयवत्व, नित्यत्व र अणुत्व आदिका विपरीत सावयवत्व आदिको प्रसङ्ग आउने देखिन्छ। किनभने संसारमा रूप आदिले युक्त घडामा त्यस्तै कुरा देखिन्छ।

१८७. उभयथा च दोषात् (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१६)

पृथिवी आदिका परमाणुहरू अधिक गुणयुक्त र न्यून गुणयुक्त मानिन्छन् ? अथवा मानिँदैनन् ? पहिलो पक्षमा अणुत्वको हानि हुन्छ, किनभने अधिक र न्यून गुणयुक्त पृथिवी आदिका स्वरूपको उपचय देखिन्छ। दोस्रो पक्षमा परमाणुबाट उत्पन्न भएका पृथिवी आदिमा रूप आदिको अभावको प्रसङ्ग आउनसक्तछ। यसरी दुवै पक्षमा परमाणुकारणवाद सङ्गत देखिँदैन।

१८८. अपरिग्रहाच्चात्यन्तमनपेक्षा (अ.२ पा.२ अधि.३ सू.१७)

मनु आदि शिष्टजनहरूले कुनै पनि अंशमा परमाणु कारणवादलाई स्वीकार नगरेका हुँदा पनि त्यसमा कल्याणार्थी पुरुषहरूले अत्यन्त हेयबुद्धि गर्नुपर्दछ।

१८९. समुदाय उभयहेतुकेऽपि तदप्राप्तिः (अ.२ पा.२अधि.४ सू.१८)

परमाणुहेतुका बाह्यसमुदाय र स्कन्धहेतुक आध्यात्मिक समुदायमा पनि समुदायको प्राप्ति हुँदैन। किनभने अचेतन परमाणु र स्कन्धमा आफैँ स्वतः समुदाय हुनसक्तैन। यसमा अरू कुनै स्थिर चेतन सङ्घातकर्ताको विद्यमानता देखिँदैन। अतः वैशेषिक मत भ्रान्तिमूलक देखिन्छ।

१९०. इतरेतरप्रत्ययत्वादिति चेन्नोत्पत्तिमात्रनिमित्तत्वात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.१९)

अविद्या आदि परस्पर कारण भएका हुँदा घडीयन्त्र जस्तै अविद्या आदि सधैँ घुमिरहने भएपछि आक्षिप्त सङ्घात उत्पत्ति हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन। किनभने अविद्या आदि परस्परमा एकअर्काका कारण भएर पनि ती केवल उत्पत्तिमा निमित्त हुन्छन्, यसमा बौद्धवादीको अभिमत हेतुका अधीन र कारण समुदायका अधीन कार्योपत्ति हुनसक्तैन। किनभने बौद्धका मतमा सङ्घातकर्ता स्थायी चेतन मानिएको छैन।

१९१.उत्तरोत्पादे च पूर्वनिरोधात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२०)

क्षणभङ्गवादी बौद्धका मतमा उत्तर क्षण उत्पन्न भएपछि पूर्वक्षण नाश हुन्छ भनेर माने पनि उत्तर उत्तरको उत्पत्तिमा पूर्वपूर्व निमित्त हुने भनेर मानेको भने पाइँदैन।

१९२. असति प्रतिज्ञोपरोधो यौगपद्यमन्यथा (अ.२पा.२अधि.४सू.२१)

कारण नभएर पनि कार्य उत्पत्ति हुन्छ भनेर मान्ने हो भने

क्षणभङ्गवादी वौधले ज्ञान, चक्षु, प्रकाश र विष नभए पनि नीलपीतादिको ज्ञान हुन्छ भनेर मानेको मान्यताको बाध हुनजान्छ। अथवा कार्य सहेतुक हो भन्ने स्वीकार गरेर कार्यपर्यन्त हेतु विद्यमान रहन्छ भनेर स्वीकार गर्दाखेरि हेतु अर्थात् कारण र कार्यको एककालमा नै स्थिति रहने हुन्छ। अतः यसप्रकार क्षणिकत्व-प्रतिज्ञाको हानि हुने देखिन्छ।

१९३. प्रतिसङ्ख्याऽप्रतिसङ्ख्यानिरोधाप्राप्तिरविच्छेदात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२२)

वैनाशिकहरूले मानेजस्तो प्रतिसङ्ख्यानिरोध अर्थात् भावको बुद्धिपूर्वक विनाश र त्यसको विपरीत अप्रतिसङ्ख्यानिरोध अर्थात् अबुद्धिपूर्वक नाश दुवै हुन सक्तैन। किनभने सन्तान र सन्तानीहरूको विच्छेद हुनसक्तैन। अतः यसबाट निरोधद्वय अर्थात् नाशद्वयको उपपत्ति हुनसक्तैन।

१९४. उभयथा च दोषात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२३)

अविद्याका सम्यग् ज्ञानले प्रतिसङ्ख्याको नाश हुन्छ ? अथवा स्वतः नाश हुन्छ ? प्रथम पक्ष मान्ने हो भन्ने निर्हेतुक नाश हुन्छ भन्ने वैनाशिकहरूको प्रतिज्ञाको हानि हुने भयो। दोस्रो पक्ष मान्ने हो भने ज्ञानोपदेश निष्फल हुने भयो। यहाँ ज्ञानोपदेश भन्नाले चारथरी भावनालाई भनिन्छ। जस्तै सबै क्षणिक हो, सबै दुःख हो, सबै स्वलक्षण हो र सबै शून्य हो। यसरी विचार गर्दा सौगत अर्थात् वैनाशिकको मत असङ्गत देखिन्छ।

१९५. आकाशे चाविशेषात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२४)

'आत्मन आकाशः सम्भूतः' यस श्रुति अनुसार आकाशको उत्पत्ति हुने यसमा शब्दगुण रहने हुँदा यो पनि पृथिवी आदि जस्तै द्रव्य वा वस्तु हो। अतः आकाश निरुपाख्य होइन।

१९६. अनुस्मृतेश्च (अ.२" पा.२ अधि.४ सू.२५)

अनुभव भएपछि सम्झना हुनु नै स्मृति हो। यसबाट पनि आत्मालाई क्षणिक भन्न मिल्दैन। किनभने आत्माले अनुभव गर्दछ, त्यसैबाट स्मृति हुन्छ। अतः आत्मालाई क्षणिक भन्न मिल्दैन।

१९७. नासतोऽदृष्टत्वात् (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२६)

अभावबाट कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन। किनभने नरशृङ्ग अथवा शशशृङ्ग आदिबाट कार्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन।

१९८. उदासीनानामपि चैवं सिद्धिः (अ.२ पा.२ अधि.४ सू.२७)

अभावबाट भावको उत्पत्ति मान्ने हो भने कुनै काममा प्रवृत्त नभएका व्यक्तिको पनि काम हुनेभयो। जुन सम्भव छैन। अतः वैभाषिक र सौत्रान्तिक बुद्धमार्गीहरूको मत भ्रान्तिमूलक हो।

१९९. नाभाव उपलब्धेः (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.२८)

कहीं पनि पदार्थहरूको अभाव हुँदैन। विज्ञानका अतिरिक्त अन्य पदार्थ यो घट हो, यो पट हो भन्ने अनुभव हुन्छ।

२००. वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.२९)

जाग्रत् अवस्थाको ज्ञान र स्वप्नावस्थाको ज्ञान क्रमशः अबाधित र बाधित हुन्छन् । यसबाट पनि जाग्रत्को ज्ञान निराधार हुनसक्तैन ।

२०१. न भावोऽनुपलब्धेः (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३०)

वासनाहरूको सद्भाव हुनसक्तैन । किनभने बौद्धमतमा बाह्यपदार्थहरू उपलब्ध हुँदैनन् । बाह्य पदार्थको ज्ञान वासनाले हुनेगर्दछ । अनुभव वा वासनाका अभावमा कार्यको पनि अभाव हुन्छ ।

२०२. क्षणिकत्वाच्च (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३१)

विज्ञानवादी बौद्धको अभिमत आलयविज्ञान क्षणिक भएको हुँदा त्यो पनि वासनाको आश्रय हुनसक्तैन ।

२०३. सर्वथाऽनुपपत्तेश्च (अ.२ पा.२ अधि.५ सू.३२)

बौद्धमतका ग्रन्थ र अर्थसमेत असङ्गत भएका हुँदा पनि कल्याण चाहने मुमुक्षुहरूले यसप्रकारको भ्रान्तिमूलक मतमा आस्था राख्नु श्रेयस्कर हुँदैन ।

२०४. नैकस्मिन्नसम्भवात् (अ.२ पा.२ अधि.६ सू.३३)

एउटै परमार्थरूप वस्तुमा विरुद्ध धर्महरू रहन सम्भव नहुने हुँदा विभिन्न सात पदार्थहरू र जीवस्तिकाय आदि पनि रहने देखिँदैन । अतः जैनका मतमा अनेकरूपता असम्भव छ ।

२०५. एवं चात्माऽकात्स्न्र्यम् (अ.२ पा.२ अधि.६ सू.३४)

जसरी जैनमतमा एउटै वस्तुमा विरुद्ध धर्महरूको असम्भवरूप दोष आइलागेको छ, त्यसैगरेर जीवको परिच्छिन्नरूप दोस्रो दोष पनि प्रसक्त छ। आत्मा परिच्छिन्न भएपछि घट आदि सरह आत्मा पनि अनित्य हुन्छ।

२०६. **न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः** (अ.२पा.२अधि.६सू.३५)

क्रमशः अवयवहरू जाने र आउने भएपछि तत् तत् स्थूल र सूक्ष्मशरीरका आत्मामा कुनै विरोध आइलाग्दैन भनेर पनि जैनीहरूले भन्न मिल्ने देखिँदैन। किनभने आत्मा सावयव भएमा, तत् तत् शरीरमा वृद्धि र ह्रास अङ्गीकार गरेमा आत्मा विकारी हुन्छ। आत्मा विकारी भएपछि स्वीकृत बन्ध र मोक्ष बाधित हुन्छन्। अतः जैनमत ठीक छैन।

२०७. **अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः** (अ.२पा.२अधि.६ सू.३६)

मोक्षावस्थामा जीवपरिणामलाई व्यवस्थित मानेपछि आद्य र मध्यमकालको जीवपरिणामलाई पनि व्यवस्थित मान्नुपर्ने हुन्छ। होइन भने अन्त्य मोक्षावस्थाको जीवपरिणामलाई उत्पत्तिमत्व मान्नु पर्ने देखिन्छ। अन्ततः यसबाट जीवलाई अनित्य मान्नुपर्ने हुन्छ। अतः बौद्धमत जस्तै जैनमत पनि अप्रामाणिक ठहर्दछ।

२०८. **पत्युरसामञ्जस्यात्** (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३७)

जगत्को उपादानकारण भएका प्रधानसमेतका ईश्वर प्रेरक भएका हुँदा ईश्वरलाई जगत्को निमित्तकारण मान्न मिल्दैन, अर्थात् ईश्वर निमित्तकारण हुनसक्तैन। किनभने विषम जगत्का सृष्टिमा ईश्वर प्रवृत्त भएपछि राग, द्वेष आदि उत्पन्न हुन्छन्।

यसबाट ईश्वरमा असामञ्जस्यत्व उपपन्न हुन्छ।

२०९. सम्बन्धानुपपत्तेश्च (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३८)

प्रेर्य प्रधान आदिका साथ प्रेरक ईश्वरको सम्बन्ध नै अनुपपन्न भएको हुँदा ईश्वर प्रेरक हुनसक्तैन।

२१०. अधिष्ठानानुपपत्तेश्च (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.३९)

रूपादिहीन प्रधानको प्रेरक ईश्वर नभएको हुँदा अधिष्ठान पनि हुनसक्तैन।

२११.करणवच्चेन्न भोगादिभ्यः (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.४०)

अप्रत्यक्ष भएर पनि जसरी इन्द्रियहरू जीवबाट प्रेरित हुन्छन्, त्यसैगरेर अप्रत्यक्ष प्रधान ईश्वरबाट प्रेरित हुन्छ भनेर पनि भन्न मिल्दैन। किनभने यस्तो मान्ने हो भने जसरी जीव भोगका लागि इन्द्रियहरूको प्रेरक हुन्छ, त्यसैगरेर ईश्वरलाई पनि प्रेरक मान्ने हो भने ईश्वरमा पनि भोगादि दोषको प्राप्ति होला।

२१२. अन्तवत्त्वमसर्वज्ञता वा (अ.२ पा.२ अधि.७ सू.४१)

प्रधान, जीव, आफ्नू सङ्ख्या र परिणामको निश्चय ईश्वरले गर्दछ ? अथवा गर्दैन ? यदि निश्चय गर्दछ भने परिच्छिन्न परिणाम र परिच्छिन्न सङ्ख्या हुने भएकाले ती तीनै थरी घटका समान विनाशशील होलान्। यदि निश्चय गर्दैन भने ईश्वरको असर्वज्ञता हुन्छ। अतः माहेश्वर सिद्धान्त भ्रान्तिमूलक हो।

२१३. उत्पत्त्यसम्भवात् (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४२)

वासुदेवबाट जीवको उत्पत्ति हुनसक्तैन। यदि उत्पत्ति हुन्छ भनेर मानियो भने पनि जीव घट जस्तै अनित्य हुन्छ। यस अवस्थामा वैष्णवद्वारा मानिएको भगवत्प्राप्तिरूप मोक्ष कसले प्राप्त गर्ने ? अतः भागवतसिद्धान्त भ्रान्तिमूलक हो।

२१४. न च कर्तुः करणम् (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४३)

देवदत्त आदि कर्ताहरूबाट बञ्चरो आदि करणको उत्पत्ति हुनसक्तैन। अतः जीवबाट मनको उत्पत्ति हुन्छ भन्नु कत्ति पनि मिल्ने कुरा होइन।

२१५. विज्ञानादिभावे वा तदप्रतिषेधः (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४४)

वासुदेव आदि तीनै थरी वासुदेवजस्तै विज्ञान, ऐश्वर्य, शक्ति, बल, वीर्य र तेजःस्वरूप भएर पनि उत्पत्ति असम्भवरूप दोषको प्रतिषेध भने हुनसक्तैन।

२१६. विप्रतिषेधाच्च (अ.२ पा.२ अधि.८ सू.४५)

यस मतमा कतै वासुदेवका विज्ञान, ऐश्वर्य आदि गुणहरू हुन् र कतै भने ती गुणहरू नै वासुदेव हुन्। यसरी गुण र गुणीका भेद र अभेदका वर्णनबाट परस्परमा विरोध देखिन्छ। अतः भागवतमत प्रामाणिक होइन।

दोस्रो अध्याय
तेस्रो पाद

२१७. न वियदश्रुतेः (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.१)

आकाशको उत्पत्ति हुँदैन, किनभने आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरूको अभाव देखिन्छ।

२१८. अस्ति तु (अ.२ पा.३ अधि.(१ सू.२)

छान्दोग्यश्रुतिमा आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने मन्त्रहरू नभए पनि तैत्तरीयक उपनिषद्मा भने आकाशको उत्पत्तिको वर्णन गर्ने मन्त्र विद्यमान छ। अतः विरोध जस्ताको तस्तै विद्यमान छ।

२१९. गौण्यसम्भवात् (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.३)

आकाशको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने श्रुति गौणी हुन्, मुख्य होइनन्। किनभने आकाशको उत्पत्तिमा समवायीकारण आदि सामग्रीको अभाव छ। व्यापक भएको हुँदा आकाश नित्य हो भन्न सकिन्छ। अतः आकाशको उत्पत्ति हुनसक्तैन।

२२०. शब्दाच्च (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.४)

'वायुश्चान्तरिक्षं चैतदमृतम्' इत्यादि श्रुतिमा आकाशमा अमृतशब्दको प्रयोग देखिन्छ। यस कुराबाट आकाशको उत्पत्ति नहुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

२२१. स्याच्चैकस्य ब्रह्मशब्दवत् (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.५)

जसरी एउटै प्रकरणमा विषयभेदबाट 'अन्नं ब्रह्म' पनि आएको देखिन्छ। यहाँ ब्रह्मशब्द गौण हो। अनि अर्को 'आनन्दो ब्रह्म' चाहिँ मुख्य हो। यसैगरेर यहाँ पनि विषयका भेदले एउटै सम्भूतशब्द गौण र मुख्य हुनसक्तछ।

२२२. प्रतिज्ञाहानिरव्यतिरेकाच्छब्देभ्यः (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.६)

उपनिषद्मा प्रतिपादित ब्रह्म सम्पूर्ण सृष्टिमा अभेदरूपले रहेको छ। यसैकारण एकको विज्ञानले सबैको ज्ञान हुने प्रतिज्ञा बाध हुँदैन। तर आकाशको उत्पत्ति नमान्ने हो भने उक्त प्रतिज्ञा बाधित हुन्छ। अतः उक्त प्रतिज्ञाका सिद्धिका लागि आकाशको उत्पत्तिलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ। कार्य र कारणलाई अभेद भनेर प्रतिपादन गर्ने श्रुति 'सदेव सोम्येदमग्र आसीद्' 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट प्रतिज्ञाको सिद्धि भएको कुरा थाहा हुन्छ।

२२३. यावद्विकारं तु विभागो लोकवत् (अ.२पा.३अधि.१सू.७)

जति पनि विकार छन्, ती सबै घट, सुराही आदिका सरह विभक्त देखिन्छन्। अतः पृथिवी आदि जस्तै विभक्त भएका कारण आकाश ब्रह्मजन्य भएको कुरामा कुनै विवाद देखिँदैन।

२२४. एतेन मातरिश्वा व्याख्यातः (अ.२ पा.३ अधि.२ सू.८)

'आकाशाद्वायु' भन्ने श्रुति भएको हुँदा आकाश पनि उत्पत्तिमान् भएको सिद्ध हुन्छ। आकाशभावमा प्राप्त भएको ब्रह्मबाट नै वायुको उत्पत्ति भएको हो।

२२५. असम्भवस्तु सतोऽनुपपत्तेः (अ.२ पा.३ अधि.३ सू.९)

सत्स्वरूप ब्रह्मको उत्पत्ति सम्भव छैन । किनभने सत्सामान्यबाट सत्सामान्यको उत्पत्ति हुनसक्तैन। विशेष घट, सुराही आदिको उत्पत्ति मृत्तिका सामान्यबाट भएको लोकमा अर्थात् व्यवहारमा देखिन्छ ।

२२६. तेजोऽतस्तथा ह्याह (अ.२ पा.३ अधि.४ सू.१०)

तेज ब्रह्मभावापन्न वायुबाट उत्पन्न हुन्छ । 'वायोरग्निः' भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

२२७. आपः (अ.२ पा.३ अधि.६ सू.११)

जल तेजबाट उत्पन्न हुन्छ। किनभने 'अग्नेरापः' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

२२८. पृथिव्यधिकाररूपशब्दान्तरेभ्यः (अ.२ पा.३ अधि.६ सू.१२)

अन्नशब्दबाट यहाँ पृथ्वीलाई लिएको छ। यहाँ ओदनलाई लिएको छैन। किनभने 'तत्तेजोऽसृजत' 'तदपो'सृजत' भनेर यहाँ यसप्रकार महाभूतको उत्पत्तिको प्रकरण चलेको छ। 'यत्कृष्णं तदन्नस्य' भनेर यसरी पृथिवीलाई बुझाउँने कृष्णरूपको श्रवण छ। फेरि 'अद्भ्यः पृथिवी' भनेर जलबाट नै पृथिवीको उत्पत्ति देखाएको छ ।

२२९. तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः (अ.२पा.३ अधि.७सू.१३)

उही परमात्मा वायु आदि सबै विकारको मूल कारण हो। यो कुरा तत्तत् कार्यविषयक ईक्षणात्मक अभिध्यानरूप द्रष्टा परमात्मालाई उसका लिङ्गहरूबाट निश्चित गर्नसकिन्छ। उसलाई 'यः पृथिव्यां तिष्ठन्' भनेर श्रुतिले सर्वनियन्तृत्वका रूपमा वर्णन गरेको छ।

२३०. विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च (अ.२पा.३अधि.८सू.१४)

प्रलयको क्रम भने उत्पत्तिक्रमका विपरीतक्रमले हुन्छ। किनभने आफ्नै कारणमा नै कार्यको लय भएको देखिन्छ। यसरी विपरीतक्रमबाट मात्रै लयक्रम पनि सम्भव छ। नभए कार्यमा कारणको लय हुने अनिष्टापत्ति आइलाग्दछ।

२३१. अन्तरा विज्ञानमनसी क्रमेण तल्लिङ्गादिति चेन्नाविशेषात् (अ.२ पा.३ अधि.९ सू.१५)

'एतस्मात् जायते प्राणः' इत्यादि श्रुतिहरूमा आएको लिङ्गद्वारा आत्मा र महाभूतहरूको बीचमा विज्ञान र मनका क्रमले उत्पत्ति हुने कुरा थाहा हुन्छ। यदि कसैले यसको विपरीत सम्झन्छ भने त्यो ठीक होइन। किनभने महाभूतहरूको उत्पत्तिबाट नै विज्ञान र मनको पनि उत्पत्ति सिद्ध हुन्छ। अतः यसमा कुनै अरू विशेष नभएकाले विज्ञान र मनको उत्पत्तिको क्रम विशेषरूपले श्रुतिले भिन्नै निरूपण गरेको छैन।

२३२. चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भाव-भावित्वात् (अ.२ पा.३ अधि.१० सू.१६)

जन्म र मरणको जुन यो लौकिक प्रवाद छ, त्यो स्थावर र जङ्गम देहमा मुख्यरूपमा लागू हुन्छ, जीवमा भने गौण हो। किनभने जन्ममरणको व्यपदेश देहको उत्पत्ति र नाशमा अन्वय र व्यतिरेकले अनुसरण गर्दछ। देहको प्रादुर्भाव हुँदाखेरि नै जातकर्म आदिको विधान गरिएको छ। अतः वेदान्त शास्त्रका साथ जीवको उत्पत्तिको प्रतिपादन गर्ने भएका शास्त्रहरूको कुनै विरोध छैन।

२३३. नात्माऽश्रुतेर्नित्यत्वाच्च (अ.२ पा.३ अधि.११ सू.१७)

जीवको उत्पत्ति हुँदैन। किनभने उत्पत्तिप्रकरमा जीवको उत्पत्ति सुनिँदैन। 'स वा एष महानज आत्मा' 'अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणः' इत्यादि श्रुतिबाट जीव नित्य देखिन्छ।

२३४. ज्ञोऽत एव (अ.२ पा.३ अधि.१२ सू.१८)

जीव स्वयं ज्योतिस्वरूप हो। किनभने जीवको उत्पत्ति हुँदैन।

२३५. उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.१९)

'अस्माच्छरीरादुत्क्रामति' 'चन्द्रमसमेव ते सर्वे गच्छन्ति' 'तस्माल्लोकात्पुनरेति' यसप्रकार उत्क्रमण, गमन र आगमन श्रवणबाट जीव अणुपरिमाण हो। यसकारण जीवलाई सर्वव्यापक भन्ने श्रुतिहरूको जीवलाई परमाणु हो भन्ने श्रुतिसँग विरोध छ। (पूर्वपक्ष)

२३६. स्वात्मना चोत्तरयोः (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२०)

उत्क्रमणपछि हुने गमन र आगमन आत्मा अणु भएमात्रै सम्भव छ, अन्यथा सम्भव छैन। (पूर्वपक्ष)

२३७. नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.२१)

जीव अणुपरिमाण होइन। किनभने श्रुतिले जीवलाई सर्वगत भनेको छ भनेर पनि भन्न पाइदैन। किनकि सबै वेदान्तहरूमा जीवदेखि पृथक् ब्रह्मलाई ज्ञेयरूपले प्रतिपादन गरिएको छ। अतः श्रुतिले सर्वगत भनेको ब्रह्मलाई हो जीवलाई होइन। (पूर्वपक्ष)

२३८. स्वशब्दोन्मानाभ्यां च (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२२)

'एषोऽणुरात्मा' 'बालाग्रशतभागस्य' इत्यादि श्रुतिहरू जीवलाई अणु र स्यानो परिमाणको भनेर उल्लेख गर्दछन्। अतः अणुपरिमाणको जीव भनेर मान्नु पर्दछ। (पूर्वपक्ष)

२३९. अविरोधश्चन्दनवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२३)

जसरी शरीरका एक अवयवमा रहेको चन्दनबिन्दुले सारा शरीरलाई सुखको प्रतीति गराउँछ, त्यसैगरेर अणु जीव पनि शरीरव्यापी चेतना प्रदान गर्दछ। (पूर्वपक्ष)

२४०. अवस्थिति वैशेष्यादिति चेन्नाभ्युपगमाद् धृ दिहि (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२४)

प्रत्यक्षरूपले चन्दनबिन्दु शरीरको एक छेउमा रहेको देखिन्छ। तर जीवको भने यस्तो अवस्थिति होइन। अतः समानता नभएको कारण चन्दन दृष्टान्त युक्त होइन भन्न मिल्दैन। किनभने जीवको अणुतालाई स्वीकार गरिएको छ। अतः दृष्टान्तमा विषमता छैन। (पूर्वपक्ष)

२४१. गुणाद्वा लोकवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२५)

अथवा जसरी लोकमा घरको माझमा रहेको बत्ती स्यानो भए पनि त्यसको प्रभारूप गुणले गर्दा घरभरि प्रकाश फैलिन्छ, त्यसैगरेर आत्मा अणु भए पनि आत्मामा रहेको चैतन्यरूप गुणलाई व्यापक मान्दाखेरि व्यापक गुणबाट व्यापी कार्य हुनुमा कुनै बाधा देखिँदैन। (पूर्वपक्ष)

२४२. व्यतिरेको गन्धवत् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२६)

गुण भए पनि गन्धको स्थिति गुणी द्रव्यभन्दा पृथक् हुन्छ। किनभने पुष्पवाटिकाका छेउछाउमा घुम्ने मान्छेलाई गन्धको उपलब्धि हुन्छ। अतः आत्माको गुणरूपी ज्ञान आत्माभन्दा पृथक् हुनसक्तछ। (पू.र्वपक्ष)

२४३. तथा च दर्शयति (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२७)

'आ लोमभ्य आ नखाग्रेभ्यः' इत्यादि श्रुतिहरू आत्मालाई गुणरूपी ज्ञानद्वारा सम्पूर्ण शरीरमा व्याप्त भएका कुराको प्रतिपादन गर्दछन्। (पूर्वपक्ष)

२४४. पृथगुपदेशात् (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.२८)

'प्रज्ञया शरीरं समारुह्य' भन्ने श्रुतिबाट पनि आत्मालाई कर्ता र ज्ञानलाई करणका रूपमा पृथक् उपदेश गरिएको छ। अतः गुणद्वारा जीव शरीरव्यापी भएको ज्ञान हुन्छ।

२४५.तद्‌गुणसारत्वात्तु तद्‌व्यपदेशः प्राज्ञवत् (अ.२पा.३अधि.१३ सू.२९)

उपर्युक्त सम्बन्धमा जीवमा अणुत्व, उत्क्रमण, गमन, आगमन, सुख आदि बुद्धिका गुण हुन्। जीवात्माका होइनन्। त्यसकारण जीवमा अणुत्वको व्यपदेशमात्रै हो। त्यो स्वाभाविक होइन। जसरी परमात्माको सगुणोपासनामा दहर आदि उपाधिका कारण नै परमात्मामा अणुत्व आदिको व्यपदेश गरिन्छ। यस सम्बन्धमा पनि सोही कुरा लागू हुन्छ। जीवात्मा अणुसमान होइन, विभु हो।

२४६.यावदात्मभावित्वाच्च न दोषस्तद्दर्शनात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.३०)

बुद्धिको संयोग जबसम्म आत्मज्ञानद्वारा संसारको निवृत्ति हुँदैन तबसम्म रहिरहन्छ। त्यसकारण पूर्वपक्षीले भनेको दोष लाग्दैन। किनभने देहसँग वियोग भइसकेपछि पनि आत्मासँग बुद्धिको संयोग भइरहन्छ। 'समानः सन्नुभौ लोकावनुसञ्चरति' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

२४७. पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात् (अ.२पा.३अधि.१३सू.३१)

जसरी बाल्यावस्थामा विद्यमान पुंस्त्व आदि गुणहरू युवावस्थामा विकसित हुन्छन्। त्यसरी नै सुषुप्ति अवस्थामा सूक्ष्मरूपले विद्यमान बुद्धिसंयोगको अभिव्यक्ति हुन्छ। अतः जबसम्म बुद्धिको आत्मासँग सम्बन्ध रहिरहन्छ तबसम्म यस्तो भइरहन्छ।

२४८. नित्योपलब्ध्यनुपलब्धि प्रसङ्गोऽन्यतरनियमो वाऽन्यथा (अ.२ पा.३ अधि.१३ सू.३२)

मनलाई निश्चय नै मान्नु पर्दछ। यदि मनलाई मानिएन भने विषयहरूको छुट्टाछुट्टै ज्ञान हुनसक्तैन। सामग्री भएर पनि ज्ञान सम्बन्ध हुनसक्तैन। आत्मामा बुद्धिको अध्यासद्वारा हुन्छ। धर्मशून्य आत्मामा शक्ति आदि गुणहरू रहँदैनन्। इच्छा आदि मनका धर्म हुन्। मनबाटै काम सङ्कल्प आदि उद्भव हुन्छन्। श्रुतिले भनेको छ 'काम सङ्कल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धाधृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरित्येतत् सर्वं मन एव'। यसैकारण मनःयुक्त आत्मामा नै अणुत्वसँग श्रुतिको विरोध छैन।

२४९. कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३३)

आत्मा नै कर्ता हो, बुद्धि कर्ता होइन। किनभने कर्तालाई अपेक्षित सबै कुराको ज्ञान गराउने विधिशास्त्र सार्थक देखिन्छ। यदि बुद्धि कर्ता हो र फलको भोग गराउने आत्मा हो भन्ने हो भने विधिशास्त्र निरर्थक हुन्छ। अतः केवल बुद्धि कर्ता होइन, आत्मा नै कर्ता हो।

२५०. विहारोपदेशात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३४)

'स्वे शरीरे यथाकामं परिवर्तते' भनेर श्रुतिले जीवका प्रकरणमा स्वप्नावस्थामा शरीरमा आत्माको सञ्चरणको उपदेश गरेको छ। जुन कर्ता होइन, त्यसले सञ्चरण गर्दैन। अतः कर्ता आत्मा नै हो।

२५१. उपादानात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३५)

'प्राणानां विज्ञानेन विज्ञानमादाय' भनेर श्रुतिले आत्माद्वारा

इन्द्रियहरूका शक्तिको ग्रहण गरेको कुरा बताएको छ। कर्ता नभएको भए आत्माले शक्तिको ग्रहण गर्ने थिएन। यसबाट आत्मा नै कर्ता भएको सिद्ध हुन्छ।

२५२. व्यपदेशाच्च क्रियायां न चेन्निर्देशविपर्ययः (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३६)

'विज्ञानं यज्ञं तनुते' इत्यादि श्रुतिमा लौकिक र वैदिक क्रियामा समेत विज्ञानशब्दवाच्य आत्मालाई कर्ता भनिएको छ। यदि विज्ञान शब्दलाई बुद्धिपरक मान्ने र जीवपरक नमान्ने हो भने 'विज्ञानम्' यसप्रकार कर्तृनिर्देशका स्थानमा 'विज्ञानेन' यसरी करणनिर्देश भएर निर्देशविपर्यय हुनजाला। अतः बुद्धिभन्दा व्यतिरिक्त आत्मालाई नै कर्तृत्वका रूपमा लिँदा कुनै खालको विरोध पर्ने देखिँदैन।

२५३. उपलब्धिवदनियमः (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३६)

जसरी उपलब्धिमा स्वतन्त्र भएर पनि आत्मा इष्ट र अनिष्ट दुवै प्राप्त गर्दछ। तर त्यसैगरेर इष्ट र अनिष्टको पनि सम्पादन आत्माले गर्दछ भन्नेमा कुनै नियम छैन।

२५४. शक्तिविपर्ययात् (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३८)

बुद्धिलाई कर्ता मान्दा बुद्धिको करणशक्तिको विपर्यय हुन्छ। बुद्धिको करणशक्तिको नाश हुन्छ। अतः आत्मा नै कर्ता हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। यदि बुद्धिलाई कर्ता मानियो भने अर्को करण मानुपर्ने हुन्छ। यसमा नाममात्रको विवाद देखिन्छ, अर्थमा कुनै भेद देखिँदैन।

२५५. समाध्यभावाच्च (अ.२ पा.३ अधि.१४ सू.३९)

आत्मालाई कर्ता नमान्ने हो भने 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः.' इत्यादि श्रुतिमा विहित ब्रह्मसाक्षात्कारको साधन समाधिको अभाव हुनजान्छ। यसबाट पनि आत्मा नै कर्ता भएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

२५६. यथा तक्षोभयथा (अ.२ पा.३ अधि.१५ सू.४०)

जसरी लोकमा कुनै सिकर्मीले बसिला, छिनु आदि उपकरणहरू युक्त भएमा कर्ता हुन्छ र ती उपकरणहरू नलिएमा ऊ अकर्ता हुन्छ। त्यसैगरेर जीवात्मा पनि मन आदि करणहरूले युक्त भएमा कर्ता हुन्छ र ती करणहरूले अयुक्त भएमा अकर्ता हुन्छ। यसरी जीवात्मा कर्ता र अकर्ता दुवै हुनसक्तछ। अतः वास्तविकरूपमा अकर्ता भएर पनि जीवात्मा गौणरूपमा कर्ता पनि हुन्छ। यसप्रकार कर्मशास्त्र र मोक्षशास्त्र दुवैको उपपन्नता सिद्ध हुन्छ।

२५७. परात्तु तच्छ्रुतेः (अ.२ पा.३ अधि.१६ सू.४१)

जीवमा कर्तृत्व आदि स्वभावतः सिद्ध हुँदैन। तर अज्ञानद्वारा आच्छन्न जीवमा अध्यासका कारण कर्तृत्व आदि सांसारित्व सिद्ध हुन्छ। परमात्माको अनुग्रह भएमा ज्ञान प्राप्तिद्वारा मोक्ष पनि हुन्छ। किनभने 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भनेर श्रुतिले ईश्वरको कर्तृत्वको प्रतिपादन गरेको छ।

२५८. कृतप्रयत्नापेक्षस्तु विहितप्रतिषिद्धावैयर्थ्यादिभ्यः (अ.२ पा.३ अधि.१६ सू.४२)

जीवद्वारा अनुष्ठित धर्म र अधर्मरूप कार्यलाई अपेक्षा गरेर नै

ईश्वरले अर्को जन्ममा पनि धर्म आदि कृत्यहरू गराउँछ र तदनुसार सुख आदि फल पनि प्रदान गर्दछ। यसकारण ईश्वरलाई वैषम्य र अकारुण्यरूप दोष लाग्न सक्तैन। संसार अनादि भएको हुँदा पूर्व जन्ममा गरिएका धर्म र अधर्मको अपेक्षा हुनु उचित नै देखिन्छ। ईश्वरले धर्म र अधर्मको अपेक्षा राख्ने सम्बन्धमा 'ज्योतिष्टोमेन यजेत' 'स्वर्गकामो यजेत' 'ब्राह्मणो नहन्तव्य' इत्यादि विधि र निषेधपरक श्रुति सार्थक हुने देखिन्छ। अन्यथा विधिनिषेध शास्त्र व्यर्थ होलान्। यसरी जीवको कर्तृत्व ईश्वरका अधीनमा भएको देखिन्छ। अतः विधि आदि शास्त्रहरूसँग 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' भन्ने श्रुतिको विरोध पर्ने देखिँदैन।

२५९. अंशो नानाव्यपदेशादन्यथा चापि दाशकितवादित्वमधीयत एके (अ.२ पा.३ अधि.१ सू.४३)

'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः इत्यादि श्रुतिमा जीव र ब्रह्मको भेदरूपमा उल्लेख भएको छ। अर्कातर्फ तदन्यथारूपमा जीव र ब्रह्मको अभेदरूपमा पनि 'प्रज्ञानं ब्रह्म' 'अहं ब्रह्मास्मि' आदि श्रुतिहरूमा वर्णन हुनाले जीव ब्रह्मको अंश भएको थाहा हुन्छ। फेरि निकृष्ट मान्छेहरूको उदाहरण दिएर सबै जीवको ब्रह्मसँग एकता स्थापित गर्दै अथर्वशाखाका अध्येता पैप्पलादहरू 'ब्रह्म दाशा ब्रह्म दासा ब्रह्मेमे कितवा उत' इत्यादि मन्त्रहरू पढ्दछन्। यसरी जीवको ब्रह्मका साथ भेद र अभेद दुबै सम्बन्ध अवगत भएबाट जीव ब्रह्मकै अंश भएको सिद्ध हुन्छ।

२६०. मन्त्रवर्णाच्च (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४४)

'पादोऽस्य विश्वाभूतानि' भन्ने श्रुति अनुसार भूतशब्दवाच्य

जीव ईश्वरको अविद्याकल्पित अंश प्रतीत हुन्छ।

२६१. अपि च स्मर्यते (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४५)

'ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः' भनेर भगवद्गीताले पनि परमेश्वरको अविद्याकल्पित अंश जीव हो भनेको छ।

२६२. प्रकाशादिवन्नैवं परः (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४६)

जसरी जीव अविद्याका आवेशबाट देहात्मभावमा प्राप्त भएर देहजनित दुःखले गर्दा 'म दुःखी हुँ' भन्ने संझन्छ, तर परमात्मा भने दुःखी हुँदैन। सूर्य र चन्द्रमाको प्रकाश सम्पूर्ण आकाशलाई व्याप्त गरेर बस्तछ तापनि बाङ्गो काठ आदिका उपाधिका कारण उक्त प्रकाश बाङ्गो जस्तो प्रतीत हुन्छ तापनि प्रकाश बाङ्गो हुँदैन। तदनुरूप जीव पनि वस्तुतः दुःखित्वको अभिमानी हुँदैन।

२६३. स्मरन्ति च (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४७

यत्र यः परमात्माऽसौ स नित्यो निर्गुणः स्मृतः।
न लिप्यते फलैश्चापि पद्मपत्रमिवाम्भसा॥

इत्यादि स्मृतिहरूबाट पनि व्यास आदि परमर्षिहरू ईश्वरलाई सांसारिक दुःखले स्पर्श गर्दैन भन्दछन्।

२६४. अनुज्ञापरिहारौ देहसम्बन्धाज्ज्योतिरादिवत् (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४८)

'मित्रमुपसेवितव्यम्' 'शत्रुःपरिहर्तव्यः' भनेर विधि र निषेध

व्यवस्था सर्वत्र पाइन्छ। त्यसैगरी आगो एउटै भएर पनि श्मशानको आगो अग्राह्य छ र अरू आगो भने ग्राह्य छ ।

२६५. असन्ततेश्चाव्यतिकरः (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.४९)

आत्मा एउटै भएको हुँदा कर्मफल सङ्कीर्ण हुँदैन। अर्थात् देहसम्बन्धरूप एउटा जीवको उपाधि अर्को जीवको उपाधिसँग मिसिन नसक्ने हुँदा प्रत्येक जीवका कर्मका फलहरू एक अर्कामा मिसिन सक्तैनन् । किनभने उपाधिद्वारा परिच्छिन्न एउटा आत्माको अर्को परिच्छिन्नका साथ सम्बन्ध हुनसक्तैन ।

२६६. आभास एव च (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५०)

सूर्यको प्रतिबिम्बजस्तै यो जीव पनि परमात्माको प्रतिबिम्ब हो। जसरी एउटा प्रतिबिम्ब हल्लिँदा अर्को प्रतिबिम्ब हल्लिँदैन, त्यस्तै गरेर एउटा जीवको उसका कर्मफलका साथ सम्बन्ध हुँदा पनि अर्को जीवको भने त्यस जीवका कर्मफलका साथ सम्बन्ध हुनसक्तैन। अतः सम्मिश्रणको परिहार सहजै हुन्छ ।

२६७. अदृष्टानियमात् (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५१)

आत्मा अनेक हुने कुरामा सहमति भए पनि साङ्ख्यमतमा आत्माको विभुत्व मानिएको हुँदा र अदृष्टजनक आत्ममनसंयोग पनि सर्वात्मसाधारण हुनेहुँदा अदृष्ट पनि सर्वात्मसाधारणरूपले उत्पन्न हुन्छ। यसो भएपछि अदृष्टबाट पनि जीवात्मविशेषमा कर्मफलविशेषको सम्बन्ध नियमित हुनसक्तैन। न्यायका मतमा पनि अदृष्टबाट उत्पन्न हुने भएको मनःसंयोग सबैसँग एक समान,

एक छत्त हुने भएपछि यो यस जीवात्माको अदृष्ट हो र यो यस जीवात्माको अदृष्ट हो भनेर नछुट्टिने हुन जान्छ । यसप्रकारले अदृष्टनियमको अभाव हुनाले फलसम्बन्धमा पनि अनियमितता देखिन आउँछ ।

२६८. **अभिसन्ध्यादिष्वपि चैवम्** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५२)

साधारणमनःसंयोगबाट हुने सङ्कल्प आदि पनि अदृष्टनियमको हेतु हुनसक्तैन । अतः उक्त दोष यथावतै छ ।

२६९. **प्रदेशादिति चेन्नान्तर्भावात्** (अ.२ पा.३ अधि.१७ सू.५३)

आत्मा विभु भएता पनि जुन शरीरावच्छिन्न आत्मप्रदेशमा मनःसंयोग हुन्छ त्यसै आत्मप्रदेशबाट अभिसन्ध्यादिको नियम हुन्छ भन्न मिल्दैन, किनभने आत्मामा विभुत्व साधारण हुने हुँदा सबै शरीरहरूमा त्यसको अन्तर्भाव हुन्छ । यसकारण 'यसको यो शरीर हो' भन्ने नियम नभएको हुँदा पहिलेको दोष यथावत देखिन्छ ।

दोस्रो अध्याय
चौथो पाद

२७०. तथा प्राणाः (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.१)

'एतस्माज्जायते प्राणो मनः' इत्यादि श्रुतिमा आकाशको उत्पत्ति जसरी देखिन्छ, त्यसरी नै प्राण, इन्द्रियादिको उत्पत्ति पनि देखिन्छ। किनभने उत्पत्तिप्रतिपादिका श्रुतिहरू सबैका लागि साधारण नै देखिन्छन्।

२७१. गौण्यसम्भवात् (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.२)

इन्द्रियहरूको उत्पत्तिप्रतिपादन गर्ने श्रुतिहरू गौणी होइनन्। किनभने यसबाट एउटाको विज्ञानबाट सबैको ज्ञान हुन्छ भन्ने श्रुतिसँग विरोध पर्दछ। अतः प्राणहरू पनि आत्माबाटै उत्पन्न हुने कुरा सिद्ध हुन्छ।

२७२. तत्प्राक्श्रुतेश्च (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.३)

'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च। खं वायुर्ज्योतिरापः पृथिवी विश्वस्य धारिणी ॥' यस श्रुतिमा प्राण शब्दभन्दा पहिले जायते पद सुनिएको हुँदा र आकाशादिमा अनुवृत्त त्यसै पदका आधारमा आकाशादिको जन्मको वियदधिकरणमा नै निर्णय भइसकेको हुँदा पनि प्राणका विषयमा पनि जायते यस पदलाई

मुख्यजन्मप्रतिपादकता नै हो भनेर मान्नुपर्दछ। त्यसलाई गौणजन्म-प्रतिपादकता भन्न मिल्दैन।

२७३. तत्पूर्वत्वाद्वाचः (अ.२ पा.४ अधि.१ सू.४)

'अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः' इत्यादि श्रुतिबाट मन र प्राण सहित वाणीमा ब्रह्मप्रकृतिकतेज, जल र अन्नसमेतको कथन छ। अतः सबै इन्द्रियहरूको उत्पत्ति पनि आत्माबाटै भएको कुरा श्रुतिसम्मत छ।

२७४. सप्त गतेर्विशेषितत्वाच्च (अ.२ पा.४ अधि.२ सू.५)

इन्द्रियहरू सातओटा छन्। किनभने श्रुतिबाट तिनको सप्तत्वको ज्ञान हुन्छ। 'सप्त प्राणाः प्रभवन्ति तस्मात्' 'सप्त वै शीर्षण्ढाः प्राणा द्वाववाञ्चौ' इत्यादि श्रुतिवर्णित शीर्षण्यत्वबाट इन्द्रियहरू विशेषित हुन्छन्।

२७५. हस्तादयस्तु स्थितेऽतो नैवम् (अ.२ पा.४ अधि.२ सू.६)

'हस्तो वै ग्रहः' इत्यादि श्रुतिमा माथिका भनिएका सात प्राणहरूका अतिरिक्त हस्तादि प्राणहरू पनि सुनिन्छन्। यसमा सप्तत्व सङ्ख्यामा एकादश सङ्ख्याको अन्तर्भाव हुनसक्तैन भने एकादश सङ्ख्यामा सप्तत्व सङ्ख्याको हुनसक्तछ। अतः सात नै इन्द्रियहरू हुन् भनेर भन्न मिल्दैन।

२७६. अणवश्च (अ.२ पा.४ अधि.३ सू.७)

इन्द्रियहरू व्यापक होइनन्। देहभित्रमात्रै ती इन्द्रियहरू सीमित

हुन्छन्, बाहिर तिनको स्थिति रहँदैन। यसैकारण यी अणु हुन्। ती प्रत्यक्ष छैनन्। श्रुतिबाट तिनको उत्क्रान्ति सुनिन्छ।

२७७. श्रेष्ठश्च (अ.२ पा.४ अधि.४ सू.८)

'एतस्माज्जायते प्राणः' इत्यादि श्रुतिमा मुख्य प्राणको उत्पत्ति विशेष रूपमा सुनिएको हुँदा इन्द्रियहरूसरह मुख्य प्राण पनि ब्रह्मबाटै उत्पन्न हुने देखिन्छ।

२७८. न वायुक्रिये पृथगुपदेशात् (अ.२ पा.४ अधि.५ सू.९)

मुख्य प्राण वायु होइन र इन्द्रिय व्यापार पनि होइन। त्यो वायु विशेष हो। किनभने 'स वायुना ज्योतिषा भाति च तपति च' इत्यादि श्रुतिबाट र 'एतस्माज्जायते प्राणः' यस श्रुतिबाट पनि वायु र प्राणको पृथक् पृथक् उपदेश देखिन्छ। इन्द्रिय व्यापारको इन्द्रियभन्दा पृथक् उपदेश हुनसक्तैन। अतः अध्यात्मभावापन्न पञ्चवृत्ति नै प्राण हो।

२७९. चक्षुरादिवत्तु तत्सहशिष्टयादिभ्यः (अ.२पा.४अधि.५ सू.१०)

प्राण जीवात्मा जस्तो स्वतन्त्र छैन। चक्षुरादिकरण जस्तै पराधीन छ। यो कुरा प्राणहरूको संवाद प्रकरणबाट थाहा हुन्छ र यसबाट प्राण अचेतन हो भन्ने कुरा पनि थाहा हुन्छ।

२८०.अकरणत्वाच्च न दोषस्तथा हि दर्शयति (अ.२पा.४अधि.५सू.११)

प्राण ज्ञानको करण नभएको हुँदा चक्षु आदि सरह यसलाई विषय प्रसङ्ग दोष पनि लाग्दैन र यसको कुनै काम छैन भन्न पनि

उपयुक्त हुने देखिँदैन भनेर यस्तो शङ्का गर्नु पनि उपयुक्त हुँदैन। किनभने 'तान् वरिष्ठः' इत्यादि श्रुतिले शरीर र इन्द्रियहरूको धारणा गर्ने रूपमा प्राणलाई लिएको देखिन्छ।

२८१. पञ्चवृत्तिर्मनोवद्व्यपदिश्यते (अ.२ पा.४ अधि.५ सू.१२)

जसरी श्रोत्र आदि निमित्तले गर्दा अन्तःकरणका शब्द आदि विषयक पाँच वृत्तिहरू हुन्छन्। त्यसरी नै 'प्राणोऽपानो व्यान उदान समानः' इत्यादि श्रुतिमा प्राणका पनि प्राण आदिका भेदले पाँचओटा वृत्तिहरू भनिएका हुन्।

२८२. अणुश्च (अ.२ पा.४ अधि.६ सू.१३)

पूर्व अधिकरणमा वर्णित मुख्य प्राण अणु अर्थात् परिच्छिन्न र सूक्ष्म पनि हो।

२८३. ज्योतिराद्यधिष्ठानं तु तदामननात् (अ.२पा.४अधि.७ सू.१४)

चक्षु आदि इन्द्रियहरूको आदित्यादि देवताहरूका अधीनमा चेष्टा हुन्छ, अर्थात् तिनका अधिष्ठातृ देवता सूर्य आदि देवताहरू हुन्। किन कि 'आदित्यश्चक्षुः' इत्यादि श्रुतिहरूद्वारा त्यसको प्रतिपादन गरिएको छ।

२८४. प्राणवत्ता शब्दात् (अ.२ पा.४ अधि.७ सू.१५)

प्राणवान् जीवका साथ इन्द्रियहरूको स्वस्वामिभाव सम्बन्ध हुन्छ। यसकारण इन्द्रियहरूद्वारा गरिने भोगको भागी जीव हुन्छ, इन्द्रियहरूका अधिष्ठाता देवताहरू हुँदैनन्। यसको प्रमाण 'स चाक्षुषः पुरुषः' भन्ने श्रुति छ।

२८५. तस्य च नित्यत्वात् (अ.२ पा.४ अधि.७ सू.१६)

जीवात्माले आफ्नै कर्मद्वारा उपार्जन गरेको शरीरमा उसकै भोक्तृत्व रहन्छ, अधिष्ठातृ देवताहरूको रहँदैन ।

२८६. त इन्द्रियाणि तद्व्यपदेशादन्यत्र श्रेष्ठात् (अ.२पा.४अधि.८सू.१७)

मुख्य प्राणदेखि बाहेक अरू वागादिलाई इन्द्रिय भनिन्छ, प्राण भनिंदैन । किनभने 'एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च' इत्यादि श्रुतिमा प्राणको भेद देखाइएको छ ।

२८७. भेदश्रुतेः (अ.२ पा.४ अधि.८ सू.१८)

वाक् आदि इन्द्रियका प्रकरणको उपसंहार गर्दै 'अथ हेममासन्यं प्राणमूचुः' भन्ने श्रुतिमा इन्द्रियभन्दा पृथक् प्राणको श्रवण भएको छ । अतः इन्द्रियहरू प्रणका व्यापार होइनन् । ती अरू नै तत्त्व हुन् ।

२८८. वैलक्षण्याच्च (अ.२ पा.४ अधि.८ सू.१९)

सुषुप्तिमा प्राणको स्थिति रहन्छ तर इन्द्रियको स्थिति रहँदैन, अर्थात् सुषुप्तिमा प्राणले काम गर्दछ तर इन्द्रियहरूले गर्दैनन् । अतः वैलक्षण्य भएको हुँदा इन्द्रियहरू भिन्नै तत्त्व हुन् ।

२८९. संज्ञामूर्तिक्लृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् (अ.२पा.४अधि.९सू.२०)

'तासां त्रिवृतमेकैकां करवाणीति' यस श्रुतिमा भनिएको त्रिवृत्कर्ता अर्थात् नाम र रूपको पृथक्कर्ता परमेश्वर हो, जीव

होइन । किनभने 'सेयं देवतैक्षत'बाट आरम्भ गरेर 'व्याकरवाणि' मा उपसंहार गरिएको छ । यसबाट व्याक्रियाको कर्ता परमेश्वर नै भएको प्रमाणित हुन्छ ।

२९०. मांसादि भौमं यथाशब्दमितरयोश्च (अ.२पा.४अधि.९सू.२१)

मांस, पुरीष आदि त्रिवृत्कृत अन्नात्मक भूमिका कार्य हुन् र यसरी नै मूत्र, रगत आदि जलका कार्य हुन् ।

२९१. वैशेष्यात्तु तद्वादस्तद्वादः (अ.२ पा.४ अधि.९ सू.२२)

पृथिवी आदिको त्रिवृत्करण समान जस्तो देखिए तापनि पृथिवी आदिको अधिकताले गर्दा यो पृथ्वी हो, यो जल हो भनेर लोकमा व्यवहार हुन्छ । यस सूत्रमा 'तद्वादः' शब्दको द्विरुक्ति अध्याय परिसमाप्तिको परिचायक हो ।

❀

ब्रह्मसूत्र

तेस्रो अध्याय

पहिलो पाद

२९२. तदन्तरप्रतिपत्तौ रंहति सम्परिष्वक्तः प्रश्ननिरूपणाभ्याम् (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.१)

अर्को शरीर प्राप्तिमा बीजभूत भूतसूक्ष्महरूबाट परिवेष्टित भएर नै जीव धूमादि मार्गद्वारा स्वर्गलोक जान्छ। किनभने 'वेत्थ यथा पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति' भनेर श्रुतिले भनेको छ।

२९३. त्र्यात्मकत्वात्तु भूयस्त्वात् (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.२)

त्रिवृत्करण श्रुति अनुसार अरू दुई भूतहरूको मिलनबाट जल त्र्यात्मक हुन्छ। अतः जलभन्दा इतर भूतहरूको परिष्वङ्ग सिद्ध हुन्छ। कसैले श्रुतिमा जलको आधिक्यको कुरा अर्थात् 'जलभूयस्त्व' अनुपपन्न हो भन्दछन् भने त्यो उचित होइन, किनभने तेज आदिका तुलनामा शरीरमा पानीको मात्रा अत्यधिक हुन्छ।

२९४. प्राणगतेश्च (अ.३ पा.१ अधि.१ सू.३)

'तमुत्क्रान्तं प्राणोऽनूत्क्रामति प्राणमनूत्क्रामन्तं सर्वे प्राणा अनूक्रामन्ति' यस श्रुतिमा इन्द्रियहरूको जीवका साथ धूमादि मार्गबाट स्वर्गलोकमा गमन हुन्छ भनिएको हुँदा परिष्वङ्ग सिद्ध हुन्छ।

२९५. अग्न्यादिगतिश्रुतेरिति चेन्न भाक्तत्वात् (अ.३पा.१अधि.१ सू.४)

'यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्निं वागप्येति वातं प्राणः' इत्यादि श्रुतिमा मरणकालमा इन्द्रियहरू अग्नि आदि देवताहरूमा गएर मिल्ने सुनिएको हुँदा जीव इन्द्रियहरूका साथ परलोक जान्छ भन्नु ठीक होइन भन्न मिल्दैन। किनभने अर्को श्रुतिले 'तमुत्क्रामन्तं प्राणोऽनुक्रामति' भनेको छ। यसरी अरू श्रुतिहरूमा विरोध पर्ने भएको हुँदा अग्नि आदिमा गतिप्रतिपादक श्रुति गौण हुनजान्छ।

२९६.प्रथमेऽश्रवणादिति चेन्न ता एव ह्युपपत्तेः (अ.३पा.१अधि.१सू.५)

द्युलोक आदि पाँच अग्निहरूमा पहिलो द्युलोकनामक अग्निमा 'तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ' आदि श्रुति अनुसार जलमा आहुति नभएर श्रद्धामा आहुति सुनिन्छ। अतः जलबाट पुरुषवचस्त्व अनुपपन्न हुने देखिन्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने 'आपो हास्मै श्रद्धां संनमन्ते पुण्याय कर्मणे' इत्यादि श्रुतिमा आएको प्रश्न र प्रतिवचनका उपपत्तिबाट जल नै लक्ष्यित हुन्छ।

२९७.अश्रुतत्वादिति चेन्नेष्टादिकारिणां प्रतीतेः (अ.३पा.१अधि.१सू.६)

श्रद्धाशब्दित जलमा पुरुषवचस्त्व भए पनि जलमा वेष्टित जीव जान्छ भन्नु ठीक होइन। किनभने जल आदिका सरह जीव श्रुत होइन भन्नु ठीक होइन। के कारणले भने 'अथ य इमे ग्राम इष्टापूर्ते' इत्यादि वाक्यशेषबाट इष्टापूर्तकर्म गर्नेहरूका लागि भन्ने प्रतीति हुन्छ।

२९८. भाक्तं वानात्मवित्त्वात्तथाहि दर्शयति (अ.३पा.१अधि.१ सू.७)

इष्टादिकारीहरूमा अन्नत्व अप्रधान हो, मुख्य होइन। किनभने यसबाट स्वर्ग कामो यजेत' भन्ने श्रुतिको विरोध हुन्छ। आत्मज्ञान नहुँदा देवोपभोग्यरूप अन्नत्व नै यहाँ विवक्षित हुन्छ। किनभने 'अथ योऽन्याम्' आदि श्रुतिहरूबाट यही ज्ञात हुन्छ।

२९९. कृतात्ययेऽनुशायवान्दृष्टस्मृतिभ्यां यथेतमनेवं च (अ.३ पा.१ अधि.२ सू.८)

स्वर्गका लागि गरिएका कर्मफलको उपभोग गरिसकेपछि बाँकी रहेको सञ्चित कर्म सहित जीव यस लोकमा नै फर्किएर आउँछ। किनभने यसमा 'तद्य इह रमणीयचरणा' र 'प्रेत्य कर्मफलमनुभूय' इत्यादि श्रुतिहरू र स्मृतिहरू पनि प्रमाण छन्। जुन धूमादि मार्गबाट जीव जान्छ र अभ्रादि मार्गसमेतबाट फेरि यस लोकमा फर्कन्छ।

३००. चरणादिति चेन्नोपलक्षणार्थेति कार्ष्णाजिनिः (अ.३ पा.१ अधि.२ सू.९)

'रमणीयचरणा' इत्यादि श्रुतिमा उल्लिखित चरणशब्दबाट योनि विशेषको प्राप्ति भन्ने बुझिन्छ, कर्मको होइन। कर्मको र चरणको भेद श्रुतिले नै स्वीकार गरेको छ। यसकारण दृष्टश्रुतिका आधारमा कर्मान्तररूप अनुशययुक्त जीवको अवरोहण हुन्छ भन्नु उचित होइन भन्न मिल्ने देखिँदैन। किनभने आचार्य कार्ष्णाजिनि श्रुतिमा सुनिएको चरण शब्द कर्मान्तररूप अनुशयको उपलक्षण हो भन्दछन्।

३०१. आनर्थक्यमिति चेन्न तदपेक्षत्वात् (अ.३ पा.१ अधि.२ सु.१०)

यदि चरणश्रुति आफ्नू मुख्य अर्थलाई छोडेर अनुशयरूप अर्थलाई बुझाउँछ भने त्यसमा आनर्थक्य प्रसक्त होला भन्नु ठीक होइन। किनभने इष्ट आदि कर्महरूको सत्ता आचारका अधीनमा हुनाले चरणशब्द सार्थक हो, निरर्थक होइन।

३०२. सुकृतदुष्कृते एवेति तु बादरिः (अ.३ पा.२ अधि.२ सू.११)

बादरी नामक आचार्य चरणशब्दबाट पुण्यपापरूप कर्मको ग्रहण हुन्छ भन्दछन्। किनभने लोकमा 'धर्म चरति' आदि प्रतीतिले कर्म र चरणको परस्पर अभेद प्रतीति हुन्छ। अतः चन्द्रलोकमा गएको इष्टादिकारीको अनुशय हुन्छ भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

३०३. अनिष्टादिकारिणामपि च श्रुतम् (अ.३पा.१अधि.३ सू.१२)

यो पूर्वपक्षको सूत्र हो। 'ये वै के चास्माल्लोकात्प्रयन्ति' इत्यादि श्रुतिमा इष्टापूर्त आदि कर्म नगर्नेहरू पनि चन्द्रलोक जान्छन् भन्ने सुनिन्छ। अतः धार्मिक पुरुष नै स्वर्ग जान्छ भन्नु अत्यन्त असङ्गत देखिन्छ।

३०४. संयमने त्वनुभूयेतरेषामारोहावरोहौ तद्गतिदर्शनात् (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१३)

यहाँ तु शब्दबाट पूर्वपक्षको निराकरण गरिएको छ। यमलोकमा यमराजको यातनाको भोग गरेर नै पापी पुरुष गमनागमन गर्दछ। किनभने 'अयं लोको नास्ति पर इति मानी पुनः पुनर्वशमापद्यते मे' आदि श्रुतिमा यमाधीनत्वरूप गमनागमनको वर्णन छ।

३०५. स्मरन्ति च (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१५)

मनु आदि स्मृतिकारहरूले पापीहरूले भोग्नुपर्ने नरकको भोगको वर्णन गरेका छन्। अतः इष्टादिकारी नै चन्द्रलोक जान्छन्, पापीहरू जाँदैनन् भन्ने यस सूत्रको अर्थ हो।

३०६. अपि च सप्त (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१५)

पौराणिकहरू रौरव आदि सात नरकहरू पापफल भोग्ने भूमि हुन् भन्दछन्। अतः धर्मात्माहरूमात्रै चन्द्रलोक जाने अधिकारी हुन्, पापीहरू होइनन्।

३०७. तत्रापि च तद्व्यापारादविरोधः (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१६)

पापीहरूले यमराजको यातना भोग्दछन् भन्नु ठीक हो। किनभने यद्यपि विभिन्न नरकहरूमा यातना दिने चित्रगुप्तादि फरक फरक देखिन्छन् तापनि ती सबैका काममा जबाफदेही यमराज नै भएका हुँदा यमराजका सहयोगीले दिइने सबै थरी यातनालाई यमयातना भन्दा कुनै विरोध पर्ने देखिँदैन।

३०८. विद्याकर्मणोरिति तु प्रकृतत्वात् (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१७)

'यथैतयोः पथोर्न कतरेणचन्न' इत्यादि श्रुतिमा आएको 'एतयोः' शब्दबाट विद्या र कर्म यी दुवैको ग्रहण हुन्छ। किनभने विद्या र कर्मलाई क्रमशः देवयान र पितृयानरूप दुई मार्गका रूपमा श्रुतिले वर्णन गरेको छ। तु शब्दले 'चन्द्रमससमेव' मा आएको शङ्काको निराकरण गरेको छ।

३०९. न तृतीये तथोपलब्धे (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१८)

तेस्रो मार्गमा पसेका पापीहरू देह प्राप्तिका लागि आहुति सङ्ख्याका नियमले बाँधिदैनन्। किनभने 'जायस्व म्रियस्व' इत्यादि श्रुतिमा सङ्ख्या नियमको अपेक्षाविना नै देह प्राप्त गर्ने भनिएको छ। अतः आहुतिसङ्ख्याको नियम इष्टापूर्त आदि गर्नेका लागि हो अरूका लागि होइन भन्ने यस श्रुतिको भाव हो।

३१०.स्मर्यते च लोके (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.१९)

महाभारत आदि ग्रन्थहरूमा द्रोण, धृष्टद्युम्न आदि अयोनिज देखिन्छन्, यो कुरा प्रसिद्ध छ। किनभने द्रोणको योषित् अर्थात् योषा अग्निमा आहुति भएको थिएन। धृष्टद्युम्न आदिको स्त्रीपुरुषविषयक आहुतिहरू भएका थिएनन्। यसकारण पनि आहुतिको नियम छैन।

३११.दर्शनाच्च (अ.३ पा.१ अधि.३०)

लोकमा जरायुज, अण्डज, स्वेदज र उद्भिज्ज गरेर चारथरी देहहरू मध्ये स्वेदज र उद्भिज्ज स्त्रीपुरुषको प्रसङ्गविना नै उत्पत्ति हुन्छ। अतः आहुति सङ्ख्याको नियम नभएको देखिन्छ।

३१२. तृतीयशब्दावरोधः संशोकजस्य (अ.३ पा.१ अधि.३ सू.२१)

स्वेदज अर्थात् संशोकज पनि उद्भिज्ज नै हो तापनि यो जङ्गम हो। यसलाई ऐतरेय श्रुतिले भिन्नै हो पनि भनेको छ। तर छान्दोग्य श्रुतिले उद्भिज्जमा नै गणना गरेको छ। यसको प्रसङ्ग अनुसार यहाँ उल्लेख गरिएको हो।

३१३.साभाव्यापत्तिरुपपत्ते : (अ.३ पा.१ अधि.४ सू.२२)

जीवहरूको आकाशादिका सरह अर्थात् आकाशजस्तै हुने सम्भावना देखिन्छ। यस सम्बन्धमा 'अथैतमेवाध्वानं पुनर्निवर्तन्ते' इत्यादिबाट चन्द्रलोकको अवरोहणमा जीवहरूको आकाशादिसँग सादृश्यको प्रतिपादन गरिएको छ।

३१४. नातिचिरेण विशेषात् (अ.३ पा.१ अधि.५ सू.२३)

जीव केही कालसम्ममात्र आकाश आदिका साथ समानरूपले रहेर वर्षाका पानीद्वारा पृथ्वीमा प्रवेश गर्दछ। पृथ्वीमा आएर ब्रीहि आदि भावमा परिणत भएपछि नै 'अतो वै खलु दुर्निष्प्रपतरम्' भनेर श्रुतिले भनेको छ। यसभन्दा पहिले होइन भन्ने यसको भाव हो।

३१५. अन्याधिष्ठितेषु पूर्ववदभिलापात् (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२४)

जीवअधिष्ठित ब्रीहि आदिमा अनुशयी जीवको संसर्गमात्रै हुन्छ। किनभने जसरी आकाशदेखि वर्षासम्म कुनै कर्मविना पनि जीव प्रवेश गर्दछ, त्यसैगरेर ब्रीहि आदिमा पनि कर्मपरामर्श अर्थात् कुनै कर्मको संसर्गविना पनि अनुशयी जीव प्रवेश गर्ने कुरा श्रुतिमा आएको छ। यसबाट कर्मको परामर्श नहुनाले ब्रीहि आदिमा अनुशयीलाई सुखदुःखादिको साक्षात्कार हुँदैन।

३१६. अशुद्धमिति चेन्न शब्दात् (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२५)

अग्निष्टोम आदि याग पशुहिंसाको कारण अशुद्ध भएको छ। यसैकारण नै त्यस्तो याग गर्नेहरू अनुशयी ब्रीहि आदि स्थावर योनिमा

दुःख भोग्न जन्म लिने गर्दछन् भन्न मिल्दैन। किनभने विधिशास्त्र अनुसार अग्निष्टोम गरिन्छ। यसले चित्त शुद्ध हुन्छ र परम्परया यो ज्ञानको साधन हुन्छ। अतः यसमा दुःखहेतुता छैन।

३१७. रेतः सिग्योगोऽथ (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२६)

ब्रीह्यादिभाव भएपछि अनुशयीकोरेतसिग्भाव हुन्छ। अर्थात् ब्रीह्यादि संसर्गपछि जीवको आफ्नो कर्म अनुसार प्राप्तव्य जन्म अनुकूलको योनिमा वीर्यसेचन गर्न समर्थ ब्रीह्यादिभक्षी प्राणीसँग संसर्ग हुन्छ।

३१८. योनेः शरीरम् (अ.३ पा.१ अधि.६ सू.२७)

योनिमा वीर्यको सेचनपछि त्यस योनिबाट सुखदुःखरूपी फल भोग गर्न सक्ने शरीर पैदा हुन्छ। किनभने ‘रमणीयचरणा’ इत्यादि श्रुतिले यो कुरा भनेको छ। यसैकारण ब्राह्मण आदि योनिमा नै अनुशयीको मुख्य जन्म हो। अन्यत्र होइन।

तेस्रो अध्याय

दोस्रो पाद

३१९. सन्ध्ये सृष्टिराह हि (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.१)

जाग्रत् र सुषुप्तिका सन्धिमा हुने स्वप्नावस्था व्यावहारिक हो । किनभने 'न तत्र रथा न रथयोगा' इत्यादि श्रुतिबाट त्यो कुरा सिद्ध हुन्छ ।

३२०. निर्मातारं चैके पुत्रादयश्च (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.२)

केही वेदशाखाध्यायीहरू स्वप्नावस्थामा कर्मका निर्माताको प्रतिपादन गर्ने भएका वाक्यहरू पनि पढ्दछन् । त्यसमा कामशब्दबाट पुत्रादिलाई संझनु पर्दछ । यसरी निर्माता र निर्मेय दुवैको श्रुतिमा श्रवण हुन्छ । यसबाट पनि स्वप्नावस्थामा सत्य कुरा नै सृष्टि हुने देखिन्छ ।

३२१. मायामात्रं तु कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात् (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.३)

तु शब्द पूर्व पक्षको निराकरणका लागि हो । स्वप्नको सृष्टि शुक्तिरुप्य सरह हो । किनभने देश, काल आदि सम्पूर्ण कुराहरूबाट अभिव्यक्त भएको स्वरूप होइन । अतः स्वप्नप्रपञ्च प्रातिभासिक अर्थात् मायामात्रै हो ।

३२२. सूचकश्च हि श्रुतेराचक्षते च तद्विदः (अ.३पा.२अधि.१सू.४)

सपनामा जायमान स्त्रीदर्शनादि सत्य हुन्। किनभने शुभाशुभ फलका ती सूचक हुन्। स्वप्नज्ञाताहरू यसलाई राम्रो भन्दछन्। कुनै कुनै सपना अशुभ हुन्छन्। शुक्तिरुप्यादिको ज्ञानजस्तै यो ज्ञान पनि हर्ष र विषादजनक हो। अतः स्वप्नदर्शनलाई शुभ र अशुभादिको सूचक मान्नमा कुनै बाधा पर्ने देखिँदैन।

३२३. पराभिध्यानात्तु तिरोहितं ततो ह्यस्य बन्धविपर्ययौ (अ.३ पा.२ अधि.१ सू.५)

यद्यपि वस्तुतः जीव पनि परमात्मादेखि अभिन्न हो। ईश्वरको जस्तै जीवको पनि सङ्कल्प सत्य हुनुपर्दछ भन्न सकिन्छ। हुनत जीवको अविद्या आदिद्वारा व्यवहित ऐश्वर्य परमात्माका ध्यानबाट अभिव्यक्त हुनसक्तछ। ईश्वरको ज्ञान नभएर नै जीव बन्धनमा पर्दछ र ज्ञान भएपछि मोक्ष हुन्छ, किनभने ज्ञात्वा देवं सर्वपाशापहानिः' भनेर श्रुतिले भनेको छ। यसरी जीव र ईश्वरमा ठूलो भेद नभए पनि जीवको ऐश्वर्य व्यवहित हुने भएबाट जीव सङ्कल्पमात्रले स्रष्टा हुनसक्तैन।

३२४. देहयोगाद्वा सोऽपि (अ.३. पा.२. अधि.१ सू.६)

जीवका ऐश्वर्य आदिको तिरोभाव हुने भनेको पनि जीवको देह आदिमा आत्मत्वाभिमानरूप अविद्याका कारणले नै हो।

३२५. तदभावो नाडीषु तच्छ्रुतेरात्मनि च (अ.३पा.२अधि.२सू.७)

नाडी र आत्मामा सुषुप्ति हुन्छ अर्थात् नाडी, पुरीतत् सबै

ठाउँहरू समुच्चयरूपले सुषुप्तिका स्थान हुन्, विकल्पले होइन। त्यो समुच्चय र दहर परमात्मामा मुख्यरूपमा हुन्छ र नाडी र पुरीतत्मा गौणारूपमा हुन्छ। सारांशमा नाडी, पुरीतत् र दहराकाशसमेत समुच्चयरूपमा सुषुप्तिका स्थान हुन्।

३२६. अतः प्रबोधोऽस्मात् (अ.३ पा.२ अधि.२ सू.८)

मुख्यरूपमा परमात्मा अर्थात् दहराकाश नै सुषुप्तिस्थान हो। यसैकारणले नै परमात्माबाटै जीवको प्रबोध हुने भनेर श्रुतिको स्वापाधिकारमा 'सत आगम्य' बाट उपदेश गरिएको छ।

३२७.स एव तु कर्मानुस्मृतिशब्दविधिभ्यः (अ.३पा.२अधि.३सू.९)

जुन जीव सुत्तछ, उही जीव नै उठ्तछ, किनभने कर्म, अनु, स्मृति, शब्द र विधिसमेत यी पाँच कारणहरूले गर्दा त्यस्तो हुने गर्दछ। यसमा कर्म भनेको आफूले थालेको काम अर्को दिन गर्ने भनेको हो। अनु भनेको प्रत्यभिज्ञा हो। स्मृति भनेको संस्कारजन्य ज्ञान हो। शब्द भनेको घटपटादिको बोध हुनु हो। विधि भनेको कर्मविधि र विद्याविधि हो। यदि सुतेको पुरुष उठेन भने यी माथि उल्लेख भएका पाँचैओटा हेतुहरू बाधित हुन्छन्। अतः सुतेको जीव नै फेरि उठ्ने कुरा निर्विवाद छ।

३२८. मुग्धेऽर्धसम्पत्तिः परिशेषात् (अ.३ पा.२ अधि.४ सू.१०)

मूर्च्छालाई स्वप्न र जागरित अवस्था भन्न मिल्दैन। किनभने मूर्च्छा अवस्थामा विशेष ज्ञान रहँदैन। त्यसलाई मरण पनि भन्न मिल्दैन, किनभने मूर्च्छा अवस्थामा प्राण र तातोपन दुवै विद्यमान

रहन्छन् । भयानक मुखसमेत हुने भएकाले सुषुप्ति पनि भन्न मिल्दैन । तर परिशेषबाट मूर्च्छावस्थामा हृत्पुण्डरीकावच्छिन्न ब्रह्ममा देहाद्यभिमानविशिष्ट जीवको अर्धलय हुन्छ । अतः उक्त तीनै अवस्थाभन्दा विलक्षण भएको हुँदा मूर्च्छा अर्थात् मुग्धावस्था विलक्षण हो ।

३२९. न स्थानतोऽपि परस्योभयलिङ्गं सर्वत्र हि (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.११)

परब्रह्म परमात्मामा निर्विशेष र सविशेषरूप दुईथरी स्वभाव हुनसक्तैन । किनभने सत्य वस्तुमा दुईथरी धर्म रहने सम्भावना हुँदैन । रहेमा सत्य हुनसक्तैन । अतः निर्विशेष नै बह्म हो, सविशेष होइन ।

३३०. न भेदादिति चेन्न प्रत्येकमतद्वचनात् (अ.३पा.२अधि.५ सू.१२)

'चतुष्पाद् ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा भेदप्रतिपादित भएको हुँदा परब्रह्मको उभयलिङ्गस्वरूप अस्वीकार्य भएको कुरा मान्न सकिँदैन, यसप्रकारको भनाइ पनि ठीक होइन । किनभने 'यश्चायमस्यां पृथिव्याम्.' इत्यादि श्रुतिहरूमा प्रत्येक उपाधिभेदको प्रतिपादनमा अभेदको उल्लेख भएको पाइन्छ ।

३३१.अपि चैवमेके (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१३)

कुनै शाखाध्यायीहरू 'मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति' 'नेह नानास्ति किञ्चन' इत्यादि श्रुतिवाक्यहरूबाट भेदको निन्दा गर्दै ब्रह्ममा अभेदको नै प्रतिपादन गर्दछन् ।

३३२. अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१४)

'अस्थूलमनणु' इत्यादि प्रतिषेधशास्त्रहरू निर्गुणब्रह्मलाई प्रतिपादन गर्नेगर्दछन् । यसकारण ब्रह्मको निर्धारण निर्विशेषरूपले नै गर्नुपर्दछ । सविशेषरूपले गर्नुहुँदैन ।

३३३. प्रकाशवच्चावैयर्थ्यम् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१५)

जसरी सूर्य आदिको प्रकाश बाँस आदि बाङ्गा र सोझा उपाधिहरूमा परेर बाङ्गो र सोझोजस्तो आकार लिन्छ । त्यसैगरेर ब्रह्म पनि पृथिवी आदि विभिन्न उपाधिहरू प्राप्त गरेर त्यस्तै त्यस्तै रूप लिन्छ । अतः उपासना प्रकरणमा आएका श्रुतिहरू त्यसै सोपाधिक ब्रह्मलाई नै विषय गर्दछन् । त्यसकारण पनि श्रुति व्यर्थ छैनन् ।

३३४. आह च तन्मात्रम् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१६)

यसैकारण भगवती श्रुतिले 'स यथा सैन्धवघनः' इत्यादि निर्विशेष चैतन्यमात्रको वोधन गरेको छ ।

३३५. दर्शयति चाथो अपिस्मर्यते (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१७)

'अथात आदेशो नेति नेति' इत्यादि श्रुतिहरू निषेधमुखबाट नै ब्रह्मको प्रतिपादन गर्दछन् । त्यसैगरेर श्रीमद्‌भगवद्‌गीतामा पनि अनादिमत्परं ब्रह्म' इत्यादिबाट निषेधमुखले नै स्मरण गरिएको छ ।

३३६. अत एव चोपमा सूर्यकादिवत् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१८)

जुन कारणले यो आत्मा चैतन्यैकरस परप्रतिषेधद्वारा उपदेष्टव्य हो। यसैबाट 'यथा ह्ययम्' इत्यादि श्रुतिहरूवाट उपाधिकृत सविशेषत्वलाई लिएर नै जलगत सूर्यको प्रतिबिम्ब सरह नै यो जीव हो। यो केवल उदाहरणमात्रै हो। इत्यादि कुराहरूबाट पनि ब्रह्म सविशेष नभएर निर्विशेष नै हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

३३७. अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.१९)

जसरी सूर्यादि मूर्तिमान् पिण्डरूप बिम्बभन्दा अलग दूरदेशमा रहेको प्रतिबिम्बाधार मूर्त जल देखिन्छ, त्यसैगरेर आत्माभन्दा सर्वथा पृथक् रूपमा रहेको मूर्त उपाधिलाई भने हामीहरू देख्तैनौं। अतः आत्माको उपाधिलाई जलाशयमा प्रतिबिम्बित सूर्यादि प्रतिबिम्ब सरह मान्न सकिँदैन।

३३८. वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम् (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.२०)

जसरी जलान्तर्गत सूर्यबिम्ब जलगत वृद्धि र ह्रासको भागी वस्तुतः हुँदैन। त्यसैगरेर निर्विशेष परमात्मालाई देहादि उपाधिका ह्रास र वृद्धिबाट कुनै प्रभाव पर्दैन। यसै अंशलाई लिएर दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकको परस्पर सादृश्य अत्यन्त ठीक छ। अतः सूर्यादिको दृष्टान्त मिल्ने देखिन्छ। दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकको सर्वांशमा सादृश्य ब्रह्माजीले पनि गर्नसक्तैनन्। यदि सर्वांशमा सामान्य हुने हो भने तिनको दृष्टान्त र दार्ष्टान्तिकभाव नै समाप्त भएर जान्छ।

३३९. दर्शनाच्च (अ.३ पा.२ अधि.५ सू.२१)

प्रतिबिम्बभावरूप देहान्तरानुप्रवेश परब्रह्मलाई 'पुरश्चक्रे द्विपदः पुरश्चक्रे चतुष्पदः' इत्यादि श्रुतिमा देख्नसकिन्छ । अतः निर्विशेषरूप ब्रह्म सिद्ध हुन्छ ।

३४०. प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति ततो ब्रवीति च भूयः (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२२)

ब्रह्मका सम्बन्धमा माथि प्रतिपादित मूर्त र अमूर्त आदि लौकिक विषयभूत वस्तुमात्रस्वरूपको 'अथात आदेशो नेति नेति' इत्यादि श्रुतिबाट निषेध हुन्छ । त्यसैगरेर 'अन्यत्परमस्ति' यस वाक्यबाट निषेधभएर अवशिष्ट, अधिष्ठानरूप, वाणी र मनभन्दा पर रहेको ब्रह्मको पारमार्थिकरूपलाई नै श्रुति प्रतिपादन गर्दछ ।

३४१. तदव्यक्तमाह हि (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२३)

ब्रह्म इन्द्रियग्राह्य होइन । किनभने 'न चक्षुषा गृह्यते' इत्यादि श्रुतिले मात्र ब्रह्मको अव्यक्तरूपलाई बताउँनसक्तछ ।

३४२. अपि च संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्याम् (अ.३पा.२अधि.६ सू.२४)

परब्रह्म परमात्मालाई कुनै धीरपुरुष समाधि दशामा जान्नसक्तछ । यो कुरा 'कश्चिद्धीरः' 'यं विनिद्रा जितश्वासाः' आदि श्रुति र स्मृतिहरूबाट जान्न सकिन्छ ।

३४३. प्रकाशादिवच्चावैशेष्यं प्रकाशश्च कर्मण्यभ्यासात् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२५)

जसरी सूर्यको प्रकाश औँला आदि उपधिले गर्दा भिन्नै जस्तो

देखिन्छ। वस्तुतः त्यो एउटै हो। त्यसैगरेर परमात्मा पनि ध्यानादिमा भिन्नैजस्तो भान हुन्छ, वस्तुत त्यो एक रूप हो। किनभने 'तत्वमसि' आदि अभेद श्रुतिको अभ्यासबाट यही सिद्ध हुन्छ।

३४४. ततोऽनन्तेन तथा हि लिङ्गम् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२६)

भेदको कारण उपाधि भएको हुँदा विद्याबाट भेदलाई नाश गरेर जीव ब्रह्मको एकरूपतामा प्राप्त हुन्छ। किनभने यस कुरालाई बुझाउने 'स यो ह वै तत् परमं ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुतिवाक्यहरू छन्।

३४५. उभयव्यपदेशात्त्वहिकुण्डलवत् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२७)

जसरी सर्प र सर्पको कुण्डलीमा परस्पर सर्परूपबाट र कुण्डलरूपबाट भेद र अभेद छ। त्यसैगरेर जीव र ब्रह्ममा ध्यातृभाव र ध्येयभावबाट भेदाभेद छ। किनभने श्रुतिमा त्यसै कुराको कथन छ।

३४६. प्रकाशाश्रयवद्वा तेजस्त्वात् (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२८)

जसरी प्रकाश र प्रकाशको आश्रय अर्थात् सूर्यको प्रकाश र प्रकाशको आश्रय सूर्यमा फरक छ। किनभने यसमा व्यापकत्व र परिछिन्नत्वभावबाट भेद र अभेदको व्यपदेश गरिएको छ। त्यसैगरेर जीव र ईश्वर अर्थात् ब्रह्मको भेद र अभेद व्यपदेश गरिएको छ।

३४७. पूर्ववद्वा (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.२९)

अथवा 'प्रकाशवच्चावैशेष्यम्' भन्ने यस सूत्रमा पहिले भेद काल्पनिक हो र अभेद पारमार्थिक हो भनिसकिएको छ। त्यसै सरह यहाँ पनि त्यसै सिद्धान्तलाई स्वीकार गर्नुपर्दछ।

३४८. प्रतिषेधाच्च (अ.३ पा.२ अधि.६ सू.३०)

'नान्योतोऽस्ति द्रष्टा' इत्यादि श्रुतिबाट र 'नेति नेति' समेतका श्रुतिबाट ब्रह्मका अतिरिक्त अर्थात् ब्रह्मबाहेक अरू सबै चेतन अचेतन प्रपञ्चको निषेध गरिएको हुँदा 'अद्वितीयं ब्रह्म' भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

३४९.परमतः सेतून्मानसम्बन्धभेदव्यपदेशेभ्यः (अ.३पा.२अधि.७ सू.३१)

ब्रह्मबाट नै अरू वस्तुहरू पनि उत्पन्न भएका हुन्। किनभने ब्रह्ममा सेतुत्व, उन्मानत्व, परिच्छिन्नत्व, सम्परिष्वक्तत्व र भेदसमेत देखिन्छ। जस्तै – 'अथ य आत्मा स सेतुः' 'ब्रह्म चतुष्पात्' 'प्राज्ञेनात्मना' 'य एषोन्तरक्षिणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट यो कुरा थाहा हुन्छ। अतः ब्रह्मबाहेकका अरू वस्तुको पनि सिद्धि हुन्छ। (पूर्वपक्ष)

३५०. सामान्यात्तु (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३२)

जसरी लोकप्रसिद्ध सेतुको काम जललाई धारणा गर्ने हुन्छ, त्यसैगरेर ब्रह्म पनि जगत्को मर्यादालाई धारणा गर्दछ। यसै विधारकत्वरूप सामान्य धर्मलाई लिएर ब्रह्मलाई सेतु भनिएको हो। अत एव ब्रह्मलाई सेतु भनेकै कारण ब्रह्मभन्दा बाहेक अरू वस्तुहरू पनि भएको सिद्ध हुन आउँदैन। (यो पूर्वपक्षलाई दिएको जबाफ हो।)

३५१. ॰ बुद्ध्यर्थ : पादवत् (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.२३)

जसरी ब्रह्मप्रतीक मनको उपासनाका लागि वागादिको पादत्वेन कल्पना गरिएको हो 'चतुष्पाद ब्रह्म' इत्यादि श्रुतिमा उन्मान अर्थात् परिच्छिन्नत्वको कल्पना ब्रह्मको उपासनाका लागि गरिएको हो। वस्तुतः यो कुरा होइन, किनभने निर्विशेष ब्रह्म उपाधिका विना बुद्धिमा आरुढ हुनसक्तैन। अतः उन्मान मुख्य होइन।

३५२. स्थानविशेषात्प्रकाशादिवत् (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३४)

जसरी स्थानविशेषरूप उपाधिबाट नै प्रकाश आकाश इत्यादिमा सम्बन्ध र भेदको व्यपदेश अर्थात् व्यवहार गरिन्छ। त्यसैगरेर आदित्य, चक्षु, बुद्धि इत्यादि स्थानविशेषरूप उपाधिबाट नै परमात्माको औपाधिक सम्बन्ध र भेदको व्यपदेश हुन्छ। अतः ब्रह्मबाहेक अरू कुनै पनि वस्तुको पारमार्थिक रूपमा सत्ता सिद्ध हुँदैन।

३५३. उपपत्तेश्च (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३५)

सुषुप्तिमा जीव र परब्रह्मको सम्बन्ध मुख्य हुनसक्तैन। किनभने 'स्वमपीतो भवति' इत्यादि श्रुतिबाट स्वरूपको नै सम्बन्धरूपबाट व्यपदेश हुन्छ। श्रुति विरुद्ध भएकाले भेद मुख्य होइन।

३५४. तथाऽन्यप्रतिषेधात् (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३६)

जसरी सेतुत्वादिका व्यपदेशबाट अरू वस्तुको प्रतिपत्ति हुनसक्तैन, त्यसैगरेर 'आत्मैवाधस्तात्' इत्यादि वाक्यहरूबाट अरू वस्तुको निषेध हुनेहुँदा अद्वितीय ब्रह्ममात्रै शेष रहने कुरा सिद्ध हुन्छ।

३५५. अनेन सर्वगतत्वमायाशब्दादिभ्यः (अ.३ पा.२ अधि.७ सू.३७)

सेतुत्वादिको व्यपदेशमा मुख्यत्व र वस्त्वन्तरत्वको निषेधबाट ब्रह्म सर्वगत भएको कुरा सिद्ध हुन्छ। यसैगरेर 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' इत्यादि व्यापकत्ववाचकशब्दादि हेतुहरूबाट पनि ब्रह्म सर्वगत सिद्ध हुन्छ। शब्दादिमा आदिशब्दबाट 'नित्यः सर्वगतः स्थाणुः' इत्यादिलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ।

३५६. फलमत उपपत्तेः (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.३८)

ईश्वरबाट नै सम्पूर्ण प्राणीहरूले फल प्राप्त गर्दछन्। किनभने कर्म क्षणिक हुनेहुँदा फल प्राप्त हुन असम्भव देखिन्छ। अतः ईश्वर नै कर्मको फलदाता भएको सिद्ध हुन्छ।

३५७. श्रुतत्वाच्च (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.३९)

'स वा एष महानज आत्मान्नादो वसुदानः' इत्यादिबाट ईश्वर नै फलदाता भएको सिद्ध हुन्छ।

३५८. धर्मं जैमिनिरत एव (अ.३ पा.२ अधि.८ सू.४०)

जुन श्रुति र उपपत्तिबाट सिद्धान्ती ईश्वरलाई फलदाता मान्दछन्। त्यसै श्रुति र उपपत्तिबाट जैमिनि आचार्य धर्म अर्थात् यागादिलाई फलदाता मान्दछन्।

३५९. पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् (अ.३ पा.२अधि.८ सू.४१)

तुशब्द शङ्का निवारणका लागि हो। आचार्य बादरायण ईश्वरलाई फलदाता मान्दछन्। किनभने 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति' 'अन्नादो वसुदानः' 'लभते च ततः कामान्' इत्यादि श्रुति र स्मृतिहरूले ईश्वरलाई नै धर्म, अधर्म र तिनका फलमा साधनत्वेन वर्णन गरेका छन्।

❀

तेस्रो अध्याय

तेस्रो पाद

३६०. सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात् (अ.३ पा.३ अधि.१सू.१)

चोदना, फलसंयोग, रूप र समाख्यामा भेद नभएकों हुँदा सबै उपनिषद्हरूमा प्रत्यतव्य प्राणादि उपास्यहरूको रूप र प्राणादिविज्ञान पनि एउटै हो।

३६१. भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.२)

उपनिषद्हरूमा वर्णित पञ्चाग्निविद्यादि कतिपय विषयहरूमा देखिएका भेदहरूको कारण सबै उपनिषद्हरूमा प्रतिपादित प्राणोपासनादिमा पनि भेद हुन सक्ने भनेर भन्न मिल्दैन। किनभने विभिन्न उपनिषद्हरूमा प्रतिपादित एउटै विद्यामा पनि केही गुणभेद र एकत्र श्रुत ती गुणहरूको अन्यत्र उपसंहार पनि हुनसक्तछ।

३६२. स्वाध्यायस्य तथात्वेन हि समाचारेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.३)

आथर्वणिकहरूका स्वाध्यायाध्यनको नै शिरोव्रत अङ्ग भएको कुरा उनीहरूकै सदाचारबाट अवगत हुन्छ। यसका साथै 'नैतदचीर्णव्रतोऽधीयते' भन्ने श्रुतिको एतत्शब्दबाट र अध्ययनवाचक

शब्दबाट पनि यो कुरा अवगत हुन्छ। जसरी आथर्वणोक्त सौर्यादि यज्ञहरूको आथर्वणिकहरूसँग नै सम्बन्ध हुन्छ र त्यसैगरेर शिरोक्तव्रत पनि आथर्वणिकहरूसँग नै सम्बन्धित छ। यिनको ब्रह्मविद्यासँग कुनै सम्बन्ध छैन। अतः शिरोक्त व्रत विद्याभेदको निमित्त हुनसक्तैन।

३६३. दर्शयति च (अ.३ पा.३ अधि.१ सू.४)

'सर्वे वेदा यत् पदमामनन्ति' इत्यादि श्रुतिहरू सबै वेदहरूमा प्रतिपाद्य ब्रह्मतत्त्वलाई एकै हो भनेर बताउँछन्। यसबाट पनि सबै उपनिषद्हरूमा प्रतिपाद्य प्राणादिको उपासना पनि एकै हो भन्न सकिन्छ।

३६४. उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत्समाने च (अ.३पा.३अधि.२सू.५)

जसरी सर्वत्र अग्निहोत्र एकै हो र त्यसका शेष गुरुहरूको उपसंहार हुन्छ, त्यसैगरेर उपासनामा पनि गुणोपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने उपास्यका गुणहरूबाट प्राप्त उपासनारूप अर्थको सबै शाखाहरूमा समानता छ, अर्थात् भेद नभएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

३६५. अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात् (अ.३पा.३अधि.३सू.६)

'त्वं न उद्गाथ.' 'तमुद्गीथमुपासाञ्चक्रिरे' इत्यादि श्रुतिहरूमा उद्गीथलाई कर्तारूपबाट र उद्गीथरूपबाट पनि प्राणको उपासनाको प्रतिपादन गर्ने गरी बताइएको छ। यसबाट सजातीय उपासनामा भेद नै छ भन्न मिल्दैन। किनभने देवताहरू र असुरहरूको सङ्ग्रामको उपक्रम र असुरहरूको पराजय आदि दुइटै समान छन्। अतः यसबाट विद्यामा भेद छैन, विद्या एउटै हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

३६६. न वा प्रकरणभेदात्परोवरीयस्त्वादिवत् (अ.३पा.३अधि.३सू.७)

विद्या एक छैनन्, किनभने 'ओमित्येतदक्षरम्' यसबाट उद्गीथावयव ॐकारमा प्राणादि दृष्टि उपदिष्ट छ र अन्यत्र 'त्वं न उद्गाय' इत्यादि श्रुतिहरूमा सम्पूर्ण सामभक्ति प्राणरूपबाट नै भनिएको छ। अतः उपक्रमको भेद भए पनि 'एष परोवरीयानुद्गीथः' यस श्रुतिबाट विहित परोवरीयस्त्वादिविशिष्ट उद्गीथको उपासना चक्षु आदित्य आदिगत हिरण्यश्मश्रुत्वादिविशिष्ट उपासनाभन्दा भिन्नै हो। जसरी यस सन्दर्भमा विद्या भिन्नै हो त्यसरी नै यसको तात्पर्य बुझ्नुपर्दछ।

३६७. संज्ञातश्चेत्तदुक्तमसि तु तदपि (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.८)

दुवै ठाउँमा 'उद्गीथविद्या' भनेर एउटै संज्ञा भएको हुँदा विद्यामा पनि भेद छैन भन्न मिल्दैन। यस सम्बन्धमा 'न वा प्रकरणभेदात्' भन्ने सूत्रमा सिद्धान्ततः उल्लेख भइसकेको छ। जुन भिन्नरूपबाट अग्निहोत्र प्रभृति प्रसिद्ध छन्, ती पनि काठक श्रुतिमा पठित छन्। यसैकारण यसलाई काठक संज्ञा दिइएको हो।

३६८. व्याप्तेश्च समञ्जसम् (अ.३ पा.३ अधि.४ सू.९)

ऋक्, यजु र साममा ॐकार व्याप्त छ। अब यिनमा कुन चाहिँ ॐकारको उपासना गर्ने हो ? भन्ने जिज्ञासा उत्पन्न हुनसक्तछ। यसमा 'उद्गीथावयव ॐकारको उपासना गर्नुपर्दछ। यसप्रकार ॐकार उद्गीथरूपबाट विशेषित हुन्छ। यसकारण उद्गीथ ॐकारको विशेषण नै हो। यस पक्षमा दोष छैन। चशब्द तु शब्दका अर्थमा आएको छ। अतः अध्यास, अपवाद र ऐक्यपक्षको

पनि यसबाट खण्डन भएको छ।

३६९. सर्वाभेदादन्यत्रेमे (अ.३ पा.३ अधि.५ सू.१०)

वाजसनेयी र छान्दोग्य समेत दुवै शाखाहरूका उपनिषद्का प्राणविद्याहरूमा वाक् आदि प्राण वसिष्ठत्वादि गुणयुक्त सुनिएका छन्। कौषीतकी आदि शाखाहरूमा त्यसप्रकार सुनिएको छैन तापनि जुन ठाउँमा वसिष्ठत्वादि गुणहरूको श्रवण भएको छैन, त्यस ठाउँमा पनि वसिष्ठत्वादि गुणहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने सबै शाखाहरूमा रहेको प्राणसंवादको प्राणविद्यासँग एकता छ। अतः सम्पूर्ण गुणहरूको सबै ठाउँमा उपसंहार गर्नुपर्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

३७०. आनन्दादयः प्रधानस्य (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.११)

ब्रह्मका आनन्दस्वरूपत्व आदि धर्मलाई सबै ठाउँमा अर्थात् जहाँ आनन्दस्वरूपत्वादि धर्महरूको श्रवण भएको छैन त्यहाँ पनि उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने सबै शाखाहरूमा ज्ञेयब्रह्म एक भएको हुँदा विद्या पनि एकै भएको सिद्ध हुन्छ।

३७१. प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.१२)

एक ठाउँमा सुनिएको प्रियशिरस्त्व आदि धर्महरू सबै ठाउँमा प्राप्त हुँदैनन्। किनभने मोद, प्रमोद र आनन्दहरूको परस्परको अपेक्षाले गर्दा वृद्धि र ह्रास प्रतीत हुन्छ। ती ब्रह्मका भेद भए पनि स्वाभाविक हुनसक्तछन्, तर ब्रह्म भने अभिन्न एक हो। अतः ती सबै ब्रह्मका स्वाभाविक धर्म होइनन्, आध्यासिक धर्ममात्रै हुन्।

३७२. इतरे त्वर्थसामान्यात् (अ.३ पा.३ अधि.६ सू.१३)

उपास्य धर्मबाट भिन्न केवल ज्ञानप्रयोजन आनन्द आदि धर्महरूको सर्वत्र उपसंहार हुन्छ। किनभने सर्वत्र प्रतिपाद्य ब्रह्मको एकत्व छ।

३७३. आध्यानाय प्रयोजनाभावात् (अ.३ पा.३ अधि.७ सू.१४)

'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः' इत्यादि श्रुतिले अर्थादि पदार्थहरू इन्द्रियभन्दा पर भनेर प्रतिपादन गर्नु ध्यानका लागि कुनै प्रयोजन भएको देखिँदैन। त्यसकारण ध्यानपूर्वक सम्यक्दर्शनका लागि केवल पुरुषलाई सबै पदार्थहरूबाट पर भनेर श्रुतिले भनेको छ।

३७४. आत्मशब्दाच्च (अ.३ पा.३ अधि.७ सू.१५)

'एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते' भनेर पुरुषमा आत्मशब्दको श्रवण भएको हुँदा यो शब्द आत्मपरक नै भएको देखिन्छ। किनभने श्रुतिबाट त्यस आत्मामा मानान्तरावेद्यत्वरूप अपूर्वको प्रतिपादन हुन्छ।

३७५. आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् (अ.३ पा.३ अधि.८ सू.१६)

'आत्मा वा इदमेक' इत्यादि सृष्टिवाक्यमा आत्मशब्दबाट परमात्माको नै ग्रहण हुन्छ। यसबाट हिरण्यगर्भ आदि अरूको ग्रहण हुँदैन। 'आत्मन आकाशः' इत्यादि अन्य सृष्टिवाक्यहरूमा आत्मशब्दबाट परमात्माको नै ग्रहण हुन्छ। त्यस्तै यहाँ पनि बुझ्नु पर्दछ। किनभने 'स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति' र 'स इमांल्लोकान-सृजताम्भो मरीचीर्मरमापः' इत्यादि श्रुतिहरूमा आएको ईक्षणपूर्वक

सृष्टिकर्तृत्वरूप विशेषण हो। यस विशेषणले अरू श्रुतिहरूमा पनि मुख्यरूपमा परमात्मालाई नै बुझाउँछ।

३७६ अन्वयादिति चेत्स्यादवधारणात् (अ.३ पा.३ अधि.८ सू.१७)

लोकसृष्टिवाक्यको समीक्षा गर्दा हिरण्यगर्भमा नै लोकसृष्टि-वाक्यको अन्वय हुने देखिन्छ। यसकारण यस सन्दर्भमा परमात्मालाई लिनु ठीक हुँदैन भनेर भन्नु ठीक होइन। किनभने 'आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्' भन्ने श्रुतिले परमात्मालाई नै लिएको छ। अतः यहाँ परमात्माको ग्रहण हुन्छ, हिरण्यगर्भको ग्रहण हुँदैन।

३७७. कार्याख्यानादपूर्वम् (अ.३ पा.३ अधि.९ सू.१८)

'तद्विद्वांसः श्रोत्रिया अशिष्यन्त' इत्यादि श्रुति अनग्नतासूचनलाई नै प्राणविद्याका अङ्गका रूपमा अपूर्वको विधान गर्दछ। किनभने 'द्विजो नित्यमुपस्पृशेत्' इत्यादि स्मार्तविधिबाट सम्पूर्ण अनुष्ठानाङ्गरूपले शुद्धिका लागि विधिप्राप्त आचमनको प्राणविद्यामा पनि अनग्नताका विधानका लागि अनुवाद हुन्छ।

३७८. समान एवं चाभेदात् (अ.३ पा.३ अधि.१० सू.१९)

जसरी भिन्न शाखाहरूमा एउटै विद्या छ र गुणहरूको उपसंहार पनि हुन्छ। त्यसैगरेर समान शाखाहरूमा पनि उपसंहार हुनसक्तछ। किनभने मनोमयत्व आदि गुणयुक्त उपास्यको दुवै ठाउँमा अभिन्नरूपबाट प्रतीत हुन्छ।

३७९. सम्बन्धादेवमन्यत्रापि (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२०)

एउटा शाखामा विभक्तरूपबाट अधीत शाण्डिल्य विद्यामा एकविद्यात्वसम्बन्धबाट परस्पर गुणोपसंहार हुने कुरा योभन्दा पूर्व पनि उल्लेख गरिसकिएको छ। त्यसैगरेर अरू ठाउँमा पनि सत्यविद्यामा एकविद्यात्वरूप सम्बन्धबाट परस्पर गुणोपसंहार हुनसक्तछ। (यो पूर्वपक्ष हो)

३८०. न वा विशेषात् (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२१)

दुवै ठाउँमा उपसंहार गर्नुहुँदैन। किनभने 'तस्याहः' 'तस्याहम्' यसप्रकार आयतन विशेषको आश्रयबाट नै दुवै उपनिषद्हरूमा विशेषको उपदेश गरिएको छ। अतः पूर्वसूत्रमा आएको पूर्वपक्षलाई मान्यता दिन मिल्दैन।

३८१. दर्शयति च (अ.३ पा.३ अधि.११ सू.२२)

'तस्यैतस्य तदेवरूपम्' इत्यादि अतिदेश विद्यास्थलमा उपसंहार हुँदैन भनेर प्रतिपादन गर्दछ। होइन भने उक्त अतिदेश निरर्थक हुनसक्तछ। अतः माथि आएको उक्त श्रुतिले धर्म अर्थात् गुणको स्थानविशेषमा नियतत्व देखाउँछ।

१८२. सम्भृतिद्युव्याप्त्यपि चातः (अ.३ पा.३ अधि.१२ सू.२३)

'ब्रह्मजेष्ठा वीर्या सम्भृतानि' श्रुतिबाट ज्ञान भएको जुन वीर्यसमृद्धि हो र 'ब्रह्माग्रे जेष्ठं दिवमाततान' यो जुन द्युलोक व्याप्ति हो, यिनको पनि उपसंहार गर्नुहुँदैन। किनभने नामका सरह नै व्यवस्थापक स्थानरूप प्रमाणविशेष विद्यमान रहेको छ।

३८३. पुरुषविद्यायामिव चेतरेषामनाम्नात् (अ.३पा.३अधि.१३सू.२४)

पैङ्गिशाखामा पुरुषविद्यामा जसरी पुरुषलाई यज्ञरूपले कल्पना गरिएको छ र त्यस पुरुषको आयुलाई तीन विभाग गरेर तिनलाई सवनरूपबाट कल्पना गरिएको छ। त्यसैगरेर तैत्तिरीयकमा कथन नभएको कुनै गुणविशेषको समानता भएर पनि गुणभेदका अधिकताबाट तैत्तिरीयकमा तिनका धर्मको उपसंहार गर्नुहुँदैन।

३८४. वेधाद्यर्थभेदात् (अ.३ पा.३ अधि.१४ सू.२५)

'सर्वं प्रविध्य.' इत्यादि मन्त्रहरूको र 'देवा ह वै सत्रं निषेधुः' इत्यादि प्रवर्ग्य कर्महरूलाई विद्याहरूमा उपसंहार गर्नुहुँदैन। किनभने 'सर्वं प्रविध्य' इत्यादि मन्त्रहरूबाट प्रकाशित आभिचारिक कर्ममा समवेत अर्थको भेद देखिन्छ, अर्थात् विद्यामा त्यस आभिचारिक कर्मको विनियोग हुनसक्तैन।

३८५. हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात् कुशाछन्दः स्तुत्युपगान-वत्तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.१५ सू.२६)

सूत्रमा आएको तुशब्द केवल अर्थका लागि हो। केवल हानिका श्रवणमा ताण्डि र आथर्वण दुवै वाक्यमा त्यक्त भए पनि पुण्य र पापको उपादान गर्नुपर्दछ। के कारणले गर्ने भन्दा 'तत्सुकृतदुष्कृते' इत्यादि कौषीतकी रहस्यमा हानका सन्निधिमा हानशब्दापेक्षित उपादानार्थक श्रूयमाण उपायनशब्द हानको अङ्ग भएको हुँदा उपादानका रूपमा लिनुपर्दछ। अश्वरोमका दृष्टान्तबाट विधूत पुण्य र पाप दुवै अन्यत्र अवस्थानापेक्ष हुने भएबाट अरू उपादान हुनुपर्छ। अरू शाखामा रहेका अपेक्षित धर्महरूको अन्यत्र उपसंहार गर्नुपर्दछ। यसमा कुशा आदिको दृष्टान्त दिइएको छ। जस्तै कुशका समान, छन्दका समान, स्तुत्युपगानका समान।

यसमा 'तदुक्तम्' भनेर सम्मति दिन्छन् ।

३८६. साम्पराये तर्तव्याभावात्तथा ह्यन्ने (अ.३पा.३अधि.१६सू.२७)

देहत्याग गर्नुभन्दा पहिले नै परलोक गमनको साधन भएको विद्याका समयमा अर्थात् ज्ञानप्राप्तिका समयमा नै सम्पूर्ण कर्महरूको नाश हुने कुराको स्वीकार गर्नु युक्तियुक्त देखिन्छ । किनभने विरजा नदी तरिसकेपछि पुण्य र पापका अरू फल प्राप्त हुनसक्तैनन् । त्यसकारण ताण्ड्यादि अरू शाखा मान्नेहरू पनि जीवनकालमा नै 'अश्व इव रोमाणि' इत्यादि श्रुतिहरूबाट कर्महानिको प्रतिपादन गर्दछन् ।

३८७. छन्दत उभयाविरोधात् (अ.३ पा.३ अधि.१६ सू.२८)

जीवित पुरुषले मात्रै आफनू इच्छा अनुसार विद्याको अनुष्ठान गर्नसक्तछ । यसबाट त्यसको कर्मक्षय पनि जीवनकालमा नै हुन्छ । किनभने कारण विद्यमान भएपछि कार्य तुरुन्तै हुने सम्भावना रहन्छ । विद्याको र कर्मक्षयको निमित्त नैमित्तिक भाव मान्नु उपयुक्त हुन्छ । यसो गर्दा कौषीतकी र ताण्डिशाखा अध्ययन गर्ने दुवै थरीको अर्थात् उभय श्रुतिहरूको विरोध हुँदैन ।

३८८. गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथा हि विरोधः (अ.३पा.३अधि.१७सू.२९)

देवयानमार्गको सफलता दुई प्रकारले हुनसक्तैन । अर्थात् सगुण विद्यामा हुन्छ र निर्गुण विद्यामा हुँदैन । यदि सर्वत्र उपसंहार गर्ने हो भने 'विद्वान् पुण्यपापे विधूय' इत्यादि श्रुतिका साथ विरोध पर्न जान्छ ।

३८९. उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत् (अ.३पा.३अधि.१७सू.३०)

गतिलाई उभयथाभावसँग अर्थात् विभांग गरेर व्यवस्था गर्नु एकदम ठीक हो। किनभने गतिको फलीभूत अर्थ पर्यङ्कविद्यामा उपलब्ध हुन्छ। जसरी लोकमा सेतुवासीहरूलाई गङ्गामा पुग्नका लागि मार्गको अपेक्षा हुन्छ तर गङ्गामा बस्नेहरूलाई मार्गको अपेक्षा हुँदैन। सोही कुरा यस प्रसङ्गमा पनि सम्भिनु पर्दछ।

३९०. अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् (अ.३ पा.३ अधि.१८ सू.३१)

सबै सगुणोपासनाहरूको मार्गको नियम छैन र प्रकरणका साथ विरोध पनि छैन। किनभने 'तद्य इत्थं विदुः' भन्ने श्रुति र 'शुक्लकृष्णे गती ह्येते' आदि स्मृति भएको हुँदा पनि नियम र विरोध दुवै नभएका शब्द र अनुमान समेतबाट देखिन्छन्।

३९१.यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्(अ.३पा.३अधि.१९सू.३२)

लोकव्यवस्थाको हेतभूत अधिकारमा विनियुक्त व्यक्तिहरू, यथार्थ ज्ञानबाट जसका कर्महरू नाश भएका छन्, त्यस्ता अपान्तरतमा जस्ता ठूला ठूला महर्षिहरूको प्रारब्ध कर्म रहेसम्म अवस्थिति रहन्छ, त्यसपछि मुक्त भएर जान्छन्।

३९२. अक्षरधियां त्ववरोधः सामान्यतद्भावाभ्यामौपसद-वत्तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.२० सू.३३)

अक्षर अर्थात् ब्रह्ममा द्वैतनिषेधबुद्धिलाई उपसंहार गर्नुपर्दछ। सामान्य र तदभाव हेतुबाट अर्थात् द्वैतनिरसनद्वारा सबै ठाउँमा ब्रह्मप्रतिपादन समान हो। सर्वत्र प्रतिपाद्य त्यस ब्रह्मको भाव

प्रत्यभिज्ञान पनि हो। अतः यी दुई हेतुबाट उपसंहार गर्नु उचित हुन्छ। दृष्टान्तका रूपमा औपसदलाई लिन सकिन्छ।

३९३. इयदामननात् (अ.३ पा.३ अधि.२१ सू.३४)

'द्वा सुपर्णा.' र 'ऋतं पिबन्तौ.' यी दुई थरी मन्त्रमा आएको विद्या अर्थात् ज्ञानमा फरक छैन। किनभने द्वित्वावच्छिन्नलाई दुवैमा भेदको निरसनबाट प्रतिपादन गरिएको छ।

३९४. अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः (अ.३ पा.३ अधि.२२ सू.३५)

यस सूत्रमा पूर्वसूत्रमा आएको 'आमननात्' शब्दको अनुवृत्ति गर्नुपर्दछ। यसकारण 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' 'य आत्मा सवान्तर' यी दुई श्रूतिहरूमा पनि स्वात्माको सर्वान्तरत्वको कथन छ। यसबाट एउटै उपासनालाई एउटै भएको सम्झनुपर्दछ। यसका उदाहरणका रूपमा भूतग्रामवत् अर्थात् 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः' इत्यादि अरू श्रुतिहरूमा सम्पूर्ण भूतसमूहमा सर्वान्तिर एउटै आत्मा हो भनिएको छ। अतः यस सम्बन्धमा पनि सोही कुरा बुझ्नुपर्दछ।

३९५. अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत् (अ.३ पा.३ अधि.२२ सू.३६)

यदि विद्याको भेद नमान्ने हो भने आम्नानरूप अभ्यासको उपपत्ति नहोला। यसरी शङ्का गर्नु उचित होइन। किनभने छान्दोग्य श्रुतिमा 'तत्त्वमसि' यस वाक्यको नौपटक अभ्यास गर्दा पनि विद्याको भेद र अनुपपत्ति भएन। अतः यसमा पनि विद्याको भेद र अनुपपत्ति हुँदैन।

३९६. व्यतिहारोविशिंषन्ति हीतरवत् (अ.३ पा.३ अ.धि.२३ सू.३७)

'तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्' इत्यादि श्रुतिबाट उक्त व्यतिहार यहाँ उपासनाका लागि आएको हो। यस्तै कुरा अन्य सर्वात्मत्व आदि उपासनाका लागि पनि भनिएको छ। सोही कुरा यस प्रसङ्गमा पनि सम्झनु पर्दछ। अतः यो व्यतिहार ध्यान गर्न र समान विषयमा उपसंहार गर्न योग्य छ।

३९७. सैव हि सत्यादयः (अ.३ पा.३ अधि.२४ सू.३८)

जुन अनन्तरविद्या हो त्यो नै सत्यविद्या हो, यहाँ आएको 'हि' शब्द हेतुका अर्थमा हो। अतः 'तद्यत् तत्सत्यम्' इत्यादिबाट प्रकृत उपास्य हिरण्यगर्भ नै आकर्षित हुन्छ। यसरी उपास्य एक हुने भएपछि विद्यामा भेद हुँदैन। अतः युक्तिबाट विद्याको ऐक्य भएपछि सबै सत्य आदि गुणहरूको उपसंहार गर्नुपर्दछ भन्ने यस सूत्रको भाव हो।

३९८. कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः (अ.३पा.३ अधि.२५ सू.३९)

सत्यकामत्व आदि गुणहरूलाई बृहदारण्यकोपनिषद्मा उपसंहार गर्नुपर्दछ र सर्ववशित्व आदि गुणहरूलाई छान्दोग्यमा उपसंहार गर्नुपर्दछ। किनभने आयतन आदि दुवै ठाउँमा समान हृदयात-नसेतुव्यपदेश आदि कारण भएका हुँदा त्यसरी उपसंहार गर्नुपर्दछ भनिएको हो।

३९९. आदरादलोपः (अ.३ पा.३ अधि.२६ सू.४०)

भोजनको लोप भएपछि पनि अग्निहोत्रको लोप नहुने देखिन्छ,

किनभने 'पूर्वोऽतिथिभ्योऽश्नीयात्' इत्यादिबाट जाबाल श्रुतिमा प्राणाग्निहोत्रमा आदर गरेको छ। (यो पूर्वपक्षको सूत्र हो।)

४००. उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् (अ.३ पा.३ अधि.२६ सू.४१)

भोजनद्रव्य प्राप्त भएपछि त्यसैबाट प्राणाग्निहोत्र गर्नुपर्दछ। किनभने 'तद्यद्भक्तं प्रथममागच्छेत्तद्धोमीयम्' इत्यादि वाक्यहरू श्रुतिमा आएका देखिन्छन्। आदरवचन ता भोजन प्राप्त भएपछिको अवस्थालाई लिएर नै हो भन्ने यस उत्तरपक्षका सूत्रको अर्थ हो।

४०१. तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम् (अ.३ पा.३ अधि.२७ सू.४२)

कर्माङ्गका रूपले आश्रित उपासनाहरूको नित्य सम्झेर अनुष्ठान गरिँदैन। किनभने सो कुरा 'तेनोभौ कुरुतः' इत्यादि श्रुतिमा देखापर्दछ। हुनत यसमा पनि उपासनाको भिन्नै फल सुनिएको छ। तर पनि नित्यका सरह अनुष्ठानको विधान भने छैन। यो कुरा पृथक् आदिबाट भनिएको छ। जसबाट कर्मफलभन्दा अरू नै वीर्यवत्तरत्वात्मक कर्मसमृद्धिरूप फल उपलब्ध हुन्छ। यसबाट कर्माङ्गत्व उपासनामा नभएको कुरा सिद्ध हुन्छ।

४०२. प्रदानवदेव तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.२८ सू.४३)

'यथेन्द्राय राज्ञे' भनेर इन्द्र देवता एउटै भए पनि राजाधिराज आदि गुणहरूका भेदले गर्दा त्यससँग सम्बन्धित देवतामा भेद देखिन्छ। जसरी एकविद्यामा पनि वायु, प्राण आदि स्वरूपको अभेद भएर पनि आध्यात्मिक आदि अवस्थाका भेदबाट गुणमा

भेद देखिएको हो। यो कुरा 'नाना वा' इत्यादि सूत्रमा आचार्य जैमिनिले पूर्व काण्डमा भनेका छन्।

४०३. लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि (अ.३पा.३अधि.२९सू.४४)

वाजसनेयकका अग्निरहस्यमा अग्निको स्वतन्त्ररूपमा नै वर्णन गरिएको छ। किनभने 'यत्किञ्चेमानि भूतानि' इत्यादि अनेक लिङ्गरूप प्रमाणहरू स्वतन्त्रताका प्रतिपादक हुन्। प्रकरणादिका अपेक्षाबाट लिङ्गप्रमाण बलवान् पनि छन्। यसका सम्बन्धमा 'श्रुतिलिङ्गवाक्यप्रकरणस्थानसमाख्यानाम्' भन्ने सूत्रमा आचार्य जैमिनिले भनिसकेका छन्।

४०४. पूर्वविकल्पः प्रकरणात् स्यात् क्रिया मानसवत् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४५)

सङ्कल्पात्मक मनश्चित् आदि अग्निहरू स्वतन्त्र छैनन्। तर प्रकरण अनुसार पूर्वमा आएको क्रियामय अग्निको यो सङ्कल्पात्मक अग्नि अङ्ग नै हो। जस्तै 'मनोग्राहं गृह्णाति' इत्यादि द्वादशाहमा सुनिएको मानसग्रह बार र दिनका बीचमा रहेको दशौँ दिनको पनि अङ्गजस्तै हो। त्यस्तै नै प्रकृत कर्मका अङ्गभूत यी अग्निहरू हुन्।

४०५. अतिदेशाच्च (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४६)

'एकोऽग्निस्तावान्' इत्यादि श्रुतिबाट इष्टकाचित अग्निसादृश्यको उपदेश गरिएको छ। यसबाट पनि अग्निहरूको क्रियाशेष नै मान्नु युक्त हुनेदेखिन्छ।

४०६. विद्यैव तु निर्धारणात् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४७)

विद्यास्वरूप मनश्चिदादि अग्निहरू स्वतन्त्र हुन्। किनभने 'ते हैते विद्याचितः' भनेर अवधारण गरिएको छ।

४०७. दर्शनाच्च (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४८)

मनश्चित् आदि गरिएका स्वातन्त्र्यबोधक पूर्वोक्त लिङ्गहरू दृष्ट छन्। अतः ती अग्निहरू स्वतन्त्र हुन्।

४०८. श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.४९)

श्रुति आदिमा जुन आदि शब्द आएको छ, त्यसबाट लिङ्ग र प्रकरणलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ। यसरी श्रुति, लिङ्ग र वाक्यको अधिक बल भएको हुँदा दुर्बल कर्मप्रकरणले मन आदिको स्वातन्त्र्यको बाध गर्नसक्तैन।

४०९. अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववद्दृष्टश्च तदुक्तम् (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५०)

सूत्रमा आएको अनुबन्धादि शब्दबाट अतिदेशलाई ग्रहण गर्नुपर्दछ। 'ते मनसैवाधीयन्त' इत्यादिबाट मन आदि वृत्तिहरूमा कर्माङ्गत्वको सम्पादन गर्ने भन्ने बुझ्नुपर्दछ। अनुबन्ध आदि हेतुहरूबाट मनश्चित् आदि स्वतन्त्र छन्। जस्तै शाण्डिल्य आदि अरू विद्याहरू स्वतन्त्र छन्। यसबाट राजसूयको प्रस्ताव श्रुत ब्राह्मण आदिबाट गरिने र अवेष्टिको चाहिँ केवल राजाबाट गरिने राजसूय यागबाट उत्कर्ष जसरी देखिएको छ, त्यसैगरेर यहाँ पनि सम्झनुपर्दछ। यही कुरा नै 'क्रत्वर्थायामिति' इत्यादि सूत्रमा पूर्वकाण्डमा भनिसकिएको छ।

४१०. न सामान्यादप्युपलब्धेर्मृत्युवन्नहि लोकापत्ति (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५१)

यद्यपि मनश्चित् प्रभृति मानसत्वरूप धर्महरू समान छन् तापनि तिनलाई क्रियाका अङ्ग भने मान्नसकिँदैन। यसभन्दा पहिले भनिएका श्रुति आदि प्रमाणहरूबाट मनश्चित् आदिको स्वतन्त्ररूपबाट उपलब्धि हुन्छ। जस्तै – 'स वा एष' र 'अग्निर्वै मृत्युः' इत्यादिबाट अग्नि र आदित्य पुरुषमा मृत्युशब्दको प्रयोग समान देखिन्छ तापनि पूर्ण समान भने होइन। अथवा 'असौ वाव लोको.' इत्यादि श्रुतिमा आएको समित् आदि समान भएर पनि द्युलोकमा अग्नित्वको प्राप्ति हुँदैन। परस्पर वैजात्य रहन्छ। त्यसैगरेर मानस र मानसिक अग्निहरूको मानसिकत्व समान भएर पनि यी विजातीय नै हुन्।

४११. परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः (अ.३ पा.३ अधि.२९ सू.५२)

मानसाग्नि ब्राह्मणको उत्तर ब्राह्मणका साथ मध्यस्थ ब्राह्मणको समानता भएका कारण ताद्विध्यं नै हो, अर्थात् जसरी उत्तर ब्राह्मणमा चित् अग्निमा लोकदृष्टिरूप स्वतन्त्र विधित्व छ, त्यसैगरेर प्रकृत मध्यस्थ ब्राह्मणमा पनि सम्झनु पर्दछ।

४१२. एक आत्मनः शरीरे भावात् (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.५३)

चार्वाकहरू शरीर बाहेक अर्को आत्माको सत्ता मान्दैनन्। किनभने शरीर रहेमा उपलब्धि हुन्छ र शरीर नरहेमा उपलब्धि हुँदैन। यसरी अन्वयव्यतिरेकबाट उपलब्धि हुने र नहुने हुन्छ। अतः शरीरातिरिक्त अर्को आत्मा लौकायतिकहरू मान्दैनन्।

४१३. व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वान्न तूपलब्धिवत् (अ.३ पा.३ अधि.३ सू.५४)

शरीर र आत्मा एउटै होइन। यिनमा परस्पर भेद छ। किनभने मृत्युका अवस्थामा शरीर रहँदै पनि आत्मधर्म अर्थात् ज्ञान रहँदैन। भूतको उपलब्धि भूतको धर्म होइन, त्यो भन्दा भिन्नै हो। त्यसैगरेर भौतिक शरीरमा उपलब्धि धर्म होइन भिन्नै हो। आत्मा भन्नु र उपलब्धि भन्नु एउटै वस्तु हो। यो वेदान्तको मत हो।

४१४. अङ्गावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम् (अ.३पा.३अधि.३१सू.५५)

सूत्रमा आएको तुशब्द पूर्वपक्षको निरसनका लागि हो। अङ्गाश्रित ती उपासनाहरू प्रत्येक वेदान्तमा केवल आ-आफ्ना शाखाहरूमा विद्यमान उद्गीथावलम्बिनीमात्र नभएर अरू शाखीय उद्गीथको पनि अवलम्बन गर्दछन्। किनभने 'उद्गीथमुपासीत' इत्यादिमा अविशेष उद्गीथ आदिको श्रुति नै हेतु हो।

४१५. मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः (अ.३ पा.३ अधि.३१ सू.५६)

एक शाखामा विहित उद्गीथ आदि अर्को शाखामा कथित उद्गीथ आदिमा प्राप्ति भएर पनि कुनै विरोध छैन मन्त्रादिकासरह। अर्थात् जसरी तण्डुलपेषणका लागि अश्मादानको 'कुटुरुरसि' इत्यादि एक ठाउँमा आम्नात मन्त्रलाई अरू शाखाहरूमा प्राप्ति गरे पनि विरोध रहँदैन। त्यस्तै यसमा पनि सम्झनुपर्दछ। वाशब्द दृष्टान्तप्रदर्शनका लागि हो।

४१६. भूम्नः क्रतुवज्ज्यायस्त्वं तथा हि दर्शयति (अ.३ पा.३ अधि.३२ सू.५७)

'प्राचीनशाल औपमन्यव:' इत्यादिमा समस्तोपासनाको नै प्रधानरूपमा प्रतिपादन गरिएको छ। जस्तै दर्शपूर्णमास क्रतुमा एउटै साङ्ग प्रधानको प्रयोग हुन्छ। भिन्नाभिन्नै व्यस्त प्रयाज आदिको प्रयोग हुँदैन। त्यस्तै यस विषयमा पनि सम्झनुपर्छ। यहाँ समस्तोपासनाको नै मुख्यरूपमा कथन छ। यो श्रुति पनि प्राचीनशाला आदिसँग भनिएको व्यस्त उपासनाको निन्दा गर्दै कैकेय राजाद्वारा भनिएको समस्त उपासनाको नै प्रतिपत्ति देखाइएको छ।

४१७. नाना शब्दादिभेदात् (अ.३ पा.३ अधि.३३ सू.५८)

विद्या एक नभएर अनेक छन्। किनभने वेद, उपासीत इत्यादि शब्दहरूको भेद छ। आदिशब्दबाट उपास्य गुणका भेदले ग्रहण हुन्छ।

४१८. विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात् (अ.३ पा.३ अधि.३४ सू.५९)

सगुण विद्याको विकल्प हुनु ठीक छ। किनभने वेद्यवस्तुको साक्षात्काररूप अभिन्नफल हुने हुँदा विकल्प मान्नुपरेको हो।

४१९. काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयेरन्न वा पूर्वहेत्वभावात् (अ.३ पा.३ अधि.३५ सू.६०)

अदृष्टद्वारा फलको हेतुभूत काम्य विद्याको यथेष्ट अनुष्ठान गर्नुपर्दछ। अथवा नगरे पनि हुन्छ। किनभने यसमा विकल्पप्रयोजक हेतुको अभाव छ।

४२०. अङ्गेषु यथाश्रयभावः (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६१)

कर्माङ्गोद्गीथाश्रित विद्याहरूमा समुच्चयबाट अनुष्ठानको नियम

छ। जसरी ऋतुहरूमा आश्रित अङ्गहरूको अनुष्ठानको नियम छ।

४२१. शिष्टेश्च (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६२)

विधान भएको हुँदा पनि यो अङ्ग सरह समुच्चय हो।

४२२. समाहारात् (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६३)

ऋग्वेदका ब्राह्मण ग्रन्थमा विहित शस्त्रका प्रणवको र सामवेदका ब्राह्मणमा विहित उक्थका प्रणवको ऐक्यका चिन्तनको माहात्म्य भन्ने भएका अनुसमाहाररूप लिङ्गबाट पनि कर्माङ्गमा आश्रित सर्ववेदविहित विद्याहरूको समुच्चय हुन्छ।

४२३. गुणसाधारण्यश्रुतेश्च (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६४)

'तेनेयं त्रयी विद्या वर्तते' इत्यादि उद्गीथ उपासनामा गुणभूत ॐकारका सबै कर्महरूमा साम्यको प्रतिपादन गरिएको हुँदा पनि समुच्चय हो।

४२४. न वा तत्सहभावाश्रुतेः (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६५)

तुशब्दार्थक वाशब्द पूर्वपक्षको खण्डन गर्नका लागि हो। अङ्गाश्रित उपासनाहरू समुच्चित होइनन्। किनभने 'ग्रह) गृहीत्वा' इत्यादिबाट अङ्गको जसरी सहभाव सुनिन्छ, त्यसैगरेर ती उपासनाहरूको सहभाव सुनिँदैन।

४२५. दर्शनाच्च (अ.३ पा.३ अधि.३६ सू.६६)

'एवंविद्ध वै ब्रह्मा' इत्यादि श्रुतिमा अङ्गाश्रित उपासनाहरूको समुच्चय देखिँदैन। अतः ती उपासनाहरूका विषयमा समुच्चयको शङ्का गर्नु उचित छैन।

तेस्रो अध्याय
चौथो पाद

४२६. पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः (अ.३पा.४अधि.१ सू.१)

यसै औपनिषद् आत्मज्ञानबाट नै मोक्षरूप पुरुषार्थ सिद्ध हुन्छ। किनभने 'तरतिशोकमात्मवित्' भन्ने श्रुति भएको कुरा आचार्य बादरायण भन्दछन्।

४२७. शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.२)

आत्मा कर्ता हो, यसैकारण आत्माको ज्ञान पनि पर्णताका समान कर्मको अङ्गभूत आत्माद्वारा क्रतुको अङ्ग हो। किनभने फलशून्य भएर आत्मा कर्माङ्गको आश्रयण गर्दछ। यहाँ विशेषणका असिद्धिको खण्डनका लागि पुरुष विशेषण आएको हो। जसरी अन्य द्रव्यसंस्कार कर्ममा अपाप फलश्रुति अर्थवाद हो, त्यसैगरेर 'तरति' पनि पुरुषार्थवाद हो। यो आचार्य जैमिनीको मत हो।

४२८. आचारदर्शनात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.३)

'जनको ह वैदेहो बहुदक्षिणेन यज्ञेनेजे' इत्यादि श्रुतिबाट जनक समेतका ब्रह्मज्ञानीहरूको विद्याका साथ कर्मको आचरण देखिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको थाहा लाग्दछ।

४२९. तच्छ्रुतेः (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.४)

'यदेव विद्यया करोति.' इत्यादि श्रुतिबाट पनि विद्यामा कर्माङ्गत्वको श्रवण भएको छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको प्रतीत हुन्छ।

४३०. समन्वारम्भणात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.५)

'तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते' इत्यादि श्रुतिबाट विद्या र कर्मको समन्वय देखिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्मको अङ्ग भएको भन्न सकिन्छ।

४३१. तद्वतो विधानात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.६)

'आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य' इत्यादि श्रुतिबाट सम्पूर्ण वेदविद्याहरूले सम्पन्न पुरुषका निमित्त कर्मको विधान गरिन्छ। यसबाट पनि विद्या कर्माङ्ग हो।

४३२. नियमाच्च (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.७)

यसैगरेर 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' इत्यादि श्रुतिबाट जीवनपर्यन्त कर्माचरणको नियम पालना गर्नुपर्ने देखिन्छ। अतः यसबाट विद्या कर्माङ्ग हो।

४३३. अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.८)

सूत्रमा आएको तुशब्दमाथि विभिन्न सूत्रहरूमा आएको पूर्वपक्षको

मतको निराकरणका लागि हो। निष्फल भएर कर्माङ्गको आश्रय भएको हुँदा तत्त्वज्ञान कर्माङ्ग हो भनेर पूर्वपक्षीले भन्नु ठीक होइन, किनभने हेतुमा विशेष्यको असिद्धि देखिन्छ। किनभने संसारी जीवभन्दा भिन्नै चिन्मात्र भोक्तृत्वादिरहित ब्रह्मको कथन भएको हुनाले असिद्धि देखिन्छ। चिन्मात्राश्रयत्व नै तत्त्वज्ञान हो। अतः यहाँ विशेष्यको असिद्धि छ। यसकारण तत्त्वज्ञानको फलश्रुति पनि अर्थवाद होइन। यस सम्बन्धमा आचार्य बादरायणको मत ठीक देखिन्छ । 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' इत्यादि श्रुतिमा चिन्मात्र ब्रह्मको दर्शन भएबाट अधिकोपदेशलाई व्यर्थ मान्नु हुँदैन।

४३४. तुल्यं तु दर्शनम् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.९)

तत्त्वज्ञान कर्मशेष होइन। किनभने 'एतद्धस्म वै तत्पूर्वे' इत्यादि श्रुतिहरू यसमा पनि समान नै आचारको दर्शन बताउँछन्। तुशब्दले कर्मशेषको बलवत्ता देखाउँछ।

४३५. असार्वत्रिकी (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१०)

'यदेव विद्यया करोति' इत्यादि श्रुतिहरूले सबै विद्याको विषय गर्दैनन्। किनभने त्यो केवल प्रकृत उद्गीथविद्यापरक हो।

४३६. विभागः शतवत् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१०)

'तं विद्याकर्मणी समन्वारभेते' इत्यादि श्रुतिमा विद्या एकथरी पुरुषको र कर्म अर्कोथरी पुरुषको अनुगमन गर्दछन्। जसरी १०० रूपैयाँलाई दुईजना व्यक्तिहरूमा बराबर बाँड्दा ५०, ५० रूपैयाँ भागमा पर्दछ, त्यस्तै यस विषयमा पनि बुझ्नु पर्दछ।

४३७. अध्ययनमात्रवतः (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१२)

'आचार्यकुलाद्वेदमधीत्य.' भन्ने श्रुतिवाक्य अनुसार जसले वेदको अध्ययन गरेकोछ, उसैलाई नै कर्मको विधान गरिन्छ। तर जसलाई औपनिषदात्मज्ञान भएकोछ त्यसका लागि कर्मको विधान गरिँदैन।

४३८. नाविशेषात् (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१३)

'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविशेषत् शतं समाः' भन्ने वेदवाक्यले तत्त्वज्ञानी पुरुषलाई विषय गर्दैन। किनभने विद्वान् भन्ने विशेष वाक्य उक्त श्रुतिमा देखिँदैन।

४३९. स्तुतयेऽनुमतिर्वा (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१४)

अथवा तत्त्वज्ञानीका लागि यदि कर्मको विधान गरिएको छ भने पनि त्यो विधान विद्वान्का स्तुतिका लागि हो। अर्थात् विद्वान् भएर पनि यदि कुनै विद्वान्ले जीवनपर्यन्त कर्म गरेता पनि विद्याका सामर्थ्यले उसलाई कर्मले छुन सक्तैन। यसरी यो स्तुत्यर्थक हो, विधान होइन।

४४०. कामकारेण चैके (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१५)

अरू पनि धेरै विद्वान्हरूले स्वेच्छाले नै आफ्ना सन्तान आदिको त्याग गरेका थिए। यो कुरा 'एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः.' भन्ने श्रुतिबाट स्पष्ट हुन्छ। यस सूत्रबाट तत्त्वज्ञान कर्मको अङ्ग होइन। यसमा विद्वान्को स्वेच्छाले प्रजा त्याग आदि लिङ्ग हो।

४४१. उपमर्द च (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१६)

'यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाऽभूत्.' भन्ने श्रुतिले कर्मानुष्ठानका हेतु भएका अविद्याकृत क्रियाकारकफलको विद्याद्वारा उपमर्द हुन्छ भनेको छ। यसरी उपमर्द भएपछि अविद्याको अभाव हुन्छ। यसबाट पनि ब्रह्मविद्या कर्माङ्ग होइन भन्ने थाहा हुन्छ।

४४२. ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि (अ.३ पा.४ अधि.१ सू.१७)

संन्यास आश्रमका निम्ति नै ब्रह्मविद्या श्रुत भएको हुँदा पनि ब्रह्मविद्या कर्माङ्ग होइन। किनभने संन्यास आश्रम 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' इत्यादिमा सुनिएको छ। अतः यसको अप्रसिद्धिको शङ्का पनि गर्न मिल्दैन।

४४३. परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि (अ.३पा.४अधि.२सू.१८)

'ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति' इत्यादि शास्त्र अन्धपरम्परान्यायले प्राप्त संन्यासाश्रमको अनुवादक हो। किनभने यस वाक्यमा विधायक लिङ् लकार आदि छैनन्। यो आचार्य जैमिनिको मत हो। विरहा इत्यादि श्रुति संन्यासाश्रमको प्रतिषेध पनि गर्दछन्।

४४४. अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः (अ.३ पा.४ अधि.२ सू.१९)

पारिव्राज्यको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ भनेर आचार्य बादरायण मान्दछन्। किनभने 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' भन्ने यस श्रुतिमा अन्य श्रुतिमा विहित अन्य आश्रमहरूको भन्ने यस वाक्यबाट अनुदित गार्हस्थ्यका साथ समानताको श्रवण भएको छ।

४४५. विधिर्वा धारणवत् (अ.३ पा.४ अधि.२ सू.२०)

अथवा 'त्रयो धर्मस्कन्धाः' यस वाक्यमा आश्रमका विधिलाई नै स्वीकार गर्नुपर्दछ, अनुवाद होइन। यद्यपि आश्रमका विधानमा वाक्यभेद होला तथापि आश्रम अपूर्व हुनाले वाक्यभेद पनि इष्ट नै हुन्छ। एकवाक्यताको प्रतीति भएर पनि अपूर्वार्थ विधिको दृष्टान्त दिन सकिन्छ। धारणवत् अर्थात् अधस्तात्, यसमा सुराको तल्लोभागमा समिध्धारणको विधिका साथ एक वाक्यताको प्रतीति भएर पनि माथि धारण गर्नु अपूर्व हुनेहुँदा एकवाक्यता भङ्ग हुन्छ तापनि यसलाई एकवाक्यताको विधि जस्तै मानिन्छ। अतः प्रकृतमा पनि यस्तै मान्नुपर्दछ।

४४६. स्तुतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् (अ.३पा.४अधि.३ सू.२१)

उद्गीथादि उपासनाहरूमा श्रूयमाण 'स एष रसानां रसतमः परमः' इत्यादि सम्पूर्ण वाक्यहरू कर्माङ्गोद्गीथ उपादान भएका हुँदा यो केवल स्तुति गर्दछ भन्न मिल्दैन। किनभने कर्माङ्ग उद्गीथ उपासनाहरू र रसतमत्व आदि गुणहरू अपूर्व हुन् , अर्थात् अरू प्रमाणहरूबाट अप्राप्त छन्। अतः यिनको पनि शास्त्रमा विधान छ।

४४७. भावशब्दाच्च (अ.३ पा.४ अधि.३ सू.२२)

'उद्गीथोपासीत' 'सामोपासीत' इत्यादि विधायक शब्दबाट पनि 'स एष' इत्यादि वाक्यहरू गुणविधायक नै हुन्।

४४८. पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् (अ.३पा.४अधि.४सू.२३)

'अथ ह याज्ञवल्क्यस्य द्वे भार्ये' इत्यादि आख्यायिकाहरू पारिप्लवनामक कर्मका अङ्गहरू हुन् भन्नु ठीक होइन। किनभने

'पारिप्लवमाचक्षीत' इत्यादिबाट उपक्रम गरेर 'मनुर्वैवस्वतो राजा' इत्यादि वाक्यशेषमा केही आख्यायिकाहरूको विशेषरूपमा उपादान गरिएको छ। अश्वमेध यज्ञमा पुत्रादि परिवारयुक्त राजालाई यसप्रकारका कथाहरू सुनाइन्थ्यो। यसैलाई पारिप्लवनामक कर्म भनिन्छ।

४४९. तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् (अ.३ पा.४ अधि.४ सू.२४)

त्यसैगरेर ती आख्यायिकाहरू पारिप्लवका लागि होइनन्। यसबाट विद्यास्तुत्यर्थ नै यिनलाई मान्नु पर्दछ। किनभने सन्निहित तत्तद्विद्याहरूका साथ एकवाक्यताको सम्बन्ध भएको मान्नुपर्दछ।

४५०. अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा (अ.३ पा.४ अधि.५ सू.२५)

पहिलो अधिकरणमा ब्रह्मविद्या स्वतन्त्र पुरुषार्थको हेतु हो भनेर उल्लेख गरिसकिएको छ। अतः विभिन्न आश्रममा विहित कर्महरूको अपेक्षा ब्रह्मविद्याले राख्तैन।

४५१. सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् (अ.३ पा.४ अधि.६ सू.२६)

विद्या आफ्नू उत्पत्तिका लागि सबैथरी आश्रमकर्मको अपेक्षा राख्तछ। 'तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन' इत्यादि श्रुतिमा आएको विविदिषाद्वारा यज्ञादि कर्ममा ज्ञानसाधनत्वको श्रवण छ भनेर भन्न मिल्दैन। किनभने मोक्षका लागि कर्मको आवश्यकता पर्दैन। 'अश्ववत्' जसरी घोडाको योग्यता अनुरूप रथमा लगाइन्छ, हलो जोत्न लगाइँदैन। त्यसैगरेर कर्म पनि अयोग्य हुनाले त्यसको मोक्षमा अपेक्षा रहँदैन।

४५२. शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषाम-वश्यानुष्ठेयत्वात् (अ.३ पा.४ अधि.६ सू.२७)

हुनता 'विविदिषन्ति' इत्यादि श्रुतिमा वर्तमान कालको प्रयोग भएको हुँदा विधि होइन। तर पनि ब्रह्मज्ञानका अभिलाषीहरू शमदमादि षट्सम्पत्तिले युक्त हुनु आवश्यक छ। किनभने विद्याका अङ्गका रूपमा 'तस्मादेववित्' भन्ने श्रुतिले शमदमादिसाधनको विधान गरेको छ। ती साधनहरू विहित भएका हुँदा अवश्य अनुष्ठेय हुन्।

४५३. सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् (अ.३पा.४अधि.७सू.२८)

'न ह वाऽस्यानन्नं जग्धं भवति' इत्यादि श्रुतिद्वारा प्राण नै निस्कन लाग्यो भनेमात्रै रक्सी बाहेक अरू जुनसुकै खालको अन्न पनि खानु हुने वेदको अनुज्ञा छ। यो कुरा छान्दोग्य उपनिषद्मा आएको चाक्रायणको उपाख्यानबाट स्पष्ट हुन्छ।

४५४. अबाधाच्च (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.२९)

भक्ष र अभक्षको विभाग गर्ने शास्त्र अवाधित छ। यसबाट 'न ह वा एवंविदि' भन्ने श्रुति चाहिँ अर्थवादमात्र हो।

४५५. अपि च स्मर्यते (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.३०)

आपत्तिकालमा विद्वान् र अविद्वान्का लागि सर्वान्नभक्षण शास्त्रमा उल्लेख भएको पाइन्छ, जस्तै 'जीवितात्ययमापन्नो योऽन्नमत्ति यतस्ततः। लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा॥' 'मद्यं नित्यं ब्राह्मणो वर्जयेत्' यसरी आपत्कालमा मद्यबाहेक सर्वान्न भक्षणको विधान शास्त्रमा पाइन्छ।

४५६. शब्दश्चातोऽकामकारे (अ.३ पा.४ अधि.७ सू.३१)

स्वेच्छाप्राप्त प्रवृत्तिका निराकरणमा नै 'तस्मात् ब्राह्मणः सुरां न पिबेत्.' इत्यादि शब्द अर्थात् श्रुति आएको हो। यसकारण पनि प्राणविद्का लागि सर्वान्नभक्षणको अनुज्ञा अर्थवाद मात्रै हो।

४५७. विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३२)

तुशब्दको साटो आएको चशब्द पूर्वपक्षको खण्डनका लागि हो। जुन व्यक्ति मुमुक्षु होइन, उसले पनि आश्रमसम्बन्धी कर्महरूको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ। किनभने 'यावज्जीवमग्निहोत्रं जुहोति' भन्ने श्रुतिबाट असुमुक्षुका लागि पनि यो विहित छ।

४५८. सहकारित्वेन (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३३)

विद्या अर्थात् ज्ञानका उपार्जनमा वा उत्पादनमा सहकारीरूपबाट चित्तशुद्धिका माध्यमद्वारा कर्म कारण हुन आउँछ। यसप्रकार विद्याङ्ग भएका कारण नित्यकर्मको अनुष्ठान अवश्य पनि गर्नुपर्दछ। किनभने यज्ञादि श्रुतिहरू विद्याङ्गरूपबाट कर्मको विधान गर्दछन्।

४५९. सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३४)

नित्य र विद्यार्थ भएका हुँदा यज्ञादि कर्महरूको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ। किनभने 'यज्ञेन विविदिषन्ति' 'अनाश्रितः कर्मफलम्' इत्यादि श्रुति र स्मृतिहरू समेत दुवैले विधान गरेका छन्।

४६०. अनभिभवं च दर्शयति (अ.३ पा.४ अधि.८ सू.३५)

ब्रह्मचर्यादि साधनहरूबाट सम्पन्न मनुष्य राग आदि पञ्चक्लेशहरूबाट पराजित हुँदैन । यो कुरा 'एष ह्यात्मा न नश्यति यं ब्रह्मचर्येणानुविन्दते' आदि श्रुतिहरूले प्रतिपादन गरेका छन् ।

४६१. अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३६)

आश्रमरहित पुरुषहरूलाई पनि ब्रह्मविद्याको अधिकार छ । किनभने श्रुति र स्मृतिहरूमा रैक्व आदि अनाश्रमीहरूलाई ब्रह्मविद्यामा अधिकार भएको देखिन्छ ।

४६२. अपि च स्मर्यते (अ. ३ पा.४ अधि.९ सू.३७)

त्यसैगरेर अनाश्रमी संवर्त आदिको पनि योगीका रूपबाट श्रवण हुन्छ । अर्थात् संवर्त आदिको योगीको रूपमा नाम सुनिन्छ ।

४६३. विशेषानुग्रहश्च (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३८)

त्यस्तै अरू रैक्व प्रभृति अनाश्रमीहरूलाई पनि जप आदि ज्ञानहेतुभूत कर्मविशेषबाट विद्यामा अधिकार भएको सुनिन्छ ।

४६४. अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च (अ.३ पा.४ अधि.९ सू.३९)

अनाश्रमित्वबाट भन्दा आश्रमित्वबाट नै चाँडै विद्या प्राप्त हुन्छ । किनभने 'तेनैति ब्रह्मवित्पुण्यकृत्तैजसश्च' इत्यादि श्रुतिमा पुण्यकृत्व विशेषणरूप श्रुति लिङ्ग हो ।

४६५. तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमातद्रूपाभावेभ्यः (अ.३ पा.४ अधि.१०. सू.४०)

जसले उत्तम आश्रम प्राप्त गरेको छ, उसको त्यस उत्तम आश्रमबाट निवृत्ति हुनसक्तैन भनेर आचार्य जैमिनि भन्दछन्। किनभने यसका नियम, अतद्रूप र अभाव यी कारणहरू हुन्। वनमा जाने र फेरि त्यहाँबाट न फर्कने यो नियम हो। प्रत्यवरोहबोधक श्रुतिको अभाव अतद्रूप हो र शिष्टाचारको अभाव अभाव हो।

४६६. न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात्तदयोगात् (अ.३ पा.४ अधि.११ सू.४१)

अधिकरण शास्त्रबाट प्राप्त आधिकारिक प्रायश्चित्त अर्थात् गर्दभालम्भनरूप प्रायश्चित्त नैष्ठिक ब्रह्मचारीका लागि होइन। किन कि 'आरूढो नैष्ठिकं धर्म यस्तु प्रच्यवते पुनः। प्रायश्चितं न पश्यामि येन शुद्धचेत् स आत्महा' भन्ने अनिवर्त्य पातित्य श्रुत्यनुमापक स्मृति छ। अतः प्रायश्चित्त असम्भव देखिन्छ भनेर पूर्वपक्षी भन्दछन्।

४६७. उपपूर्वमपि त्वेके भावमशनवत्तदुक्तम् (अ.३पा.४अधि.११सू.४२)

यस सूत्रमा आएको तु शब्द पूर्वपक्षीको विचारका खण्डन वा निषेधका लागि हो। यो महापातक नभएको हुँदा प्रायश्चित्त हुनसक्तछ। किनभने यो उपपातक हो। यसैकारण उपकुर्वाण ब्रह्मचारीका सरह नैष्ठिक ब्रह्मचारीको पनि प्रायश्चित्त छ। जस्तै उपकुर्वाण ब्रह्मचारीले यदि मद्यमांस खायो भने उसको व्रत लोप हुन्छ र उसको पुनः संस्कार हुन्छ। यसैगरेर नैष्ठिक ब्रह्मचारी यदि कहीं आफ्नो व्रतबाट भ्रष्ट भयो भने उसको पनि प्रायश्चित्त हुन्छ। यी सबैको विचार वा विवेचना पूर्वमीमांसाको 'समा

विप्रतिपत्तिः स्यात्' भन्ने सूत्रमा गरिएको छ ।

४६८. बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च (अ.३पा.४अधि.१२ सू.४३)

उपर्युक्त अनुसार प्रायश्चित्त गरेपछि पनि तिनीहरूलाई शिष्टजनले बहिष्कार गर्नुपर्दछ । किनभने 'प्रायश्चितं न पश्यामि' 'आरूढपतितं दृष्ट्वा' इत्यादिबाट निन्दाको स्मरण र शिष्टाचार पनि देखाइएको छ ।

४६९. स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४४)

साङ्ग प्रधान उपासनाको कर्ता यजमान नै हो भनेर आचार्य आत्रेय भन्दछन् । किनभने 'वर्षति हास्मै' इत्यादि फल उपासकका लागि नै हो भन्ने सुनिन्छ ।

४७०. आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रियते (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४५)

अङ्गकर्मको कर्ता ऋत्विक् भएको कुरा आचार्य औडुलोमि बताउँछन् । किनकि दक्षिणा आदिबाट यजमानले ऋत्विक्लाई किन्दछ ।

४७१. श्रुतेश्च (अ.३ पा.४ अधि.१३ सू.४६)

'या वै काञ्चन यज्ञे ऋत्विज.' इत्यादि श्रुतिबाट ऋत्विक्कर्तृक उपासनाको फल यजमानलाई जान्छ । यसप्रकार श्रवण भएको हुँदा कर्माङ्गको कर्ता ऋत्विक् हो भन्ने सिद्ध हुन्छ ।

४७२. सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४७)

विध्यादि शब्दवाच्य मुख्यविधिमा अङ्गविधि सरह 'तस्माद् ब्राह्मणः पण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेत्' इत्यादि श्रुति वाक्यमा अवगम्यमान पाण्डित्य र बाल्यभन्दा भिन्नै आत्मज्ञानसहकारीको नियमविधिरूप विधि हो। यो आत्मज्ञानीका लागि पूर्वसंस्कारप्रयुक्त भेदज्ञानको प्राबल्यले गर्दा एक पक्षमा अप्राप्त श्रुत्युक्त तृतीय मौनशब्दवाच्यको विधान गर्दछ भन्ने सिद्ध हुन्छ।

४७३. कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४८)

सूत्रमा आएको तुशब्द विशेषणार्थक हो। गृहस्थाश्रम र आश्रमान्तरविहित शम आदिको गृहस्थाश्रममा उपसंहार गरिएको छ। गृहस्थाश्रमबाट अन्यत्र उपसंहार गरिएको छैन।

४७४. मौनवदितरेषामप्युपदेशात् (अ.३ पा.४ अधि.१४ सू.४९)

जसरी मौन र गृहस्थाश्रम श्रुतिसम्मत छन्, त्यसैगरेर ब्रह्मचर्याश्रम र वानप्रस्थाश्रम पनि श्रुतिसम्मत छन्। अतः यी दुईथरी आश्रमको विशेष महत्त्व छ। 'इतरेषाम्' यो बहुवचन व्यक्तिहरूको आनन्त्यका अभिप्रायले आएको हो।

४७५. अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् (अ.३ पा.४ अधि.१५ सू.५०)

बालकका सरह आफ्ना आफ्ना ज्ञान र वैराग्यलाई बाहिर प्रकट नगर्दै केवल शुद्ध भाव होस् भन्दै 'अव्यक्तलिङ्गाः, अव्यक्तचाराः'

इत्यादि श्रुतिहरूबाट विधान गरिन्छ। मुक्ति पर्यन्त ज्ञान अनुगत भइरहन्छ।

४७६.ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् (अ.३पा.४अधि.१६ सू.५१)

फलोन्मुख विद्यासँग अविरुद्ध फल भएको कर्मबाट प्रतिबन्धको अभाव भएपछि यसै जन्ममा विद्याको उत्पत्ति हुनसक्तछ। तर प्रतिबन्ध विद्यमान रहेमा जन्मान्तरमा पनि विद्याको उत्पत्ति हुनसक्तछ। भन्ने कुरामा कुनै नियम्म छैन। किनभने 'गर्भ एवैतच्छयानो वामदेवो एवमुवाच' इत्यादि श्रुतिमा यसप्रकार अनियम देखिन्छ।

४७७. एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः (अ.३ पा.४ अधि.१७ सू.५२)

ब्रह्मसाक्षात्कारका समान मुक्तिफलमा पनि कुनै नियम छैन। अर्थात् यसै जन्ममा नै मोक्ष प्राप्ति हुन्छ भन्ने नियम छैन। किनभने 'ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति' इत्यादि श्रुतिहरूमा साक्षात्कार पछि मोक्षावस्थाको अवधारण विद्यमान देखिन्छ। दुईपटक पदको उच्चारण अध्यायको परिसमाप्तिको परिसूचक हो।

❁

ब्रह्मसूत्र

चौथो अध्याय

पहिलो पाद

४७८. आवृत्तिरसकृदुपदेशात् (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.१)

दुर्विज्ञेय आत्मसाक्षात्कार आवृत्तिविशिष्ट श्रवणादिबाट साध्य हुने भएको हुँदा श्रवणलाई बारम्बार आवृत्ति गर्नुपर्दछ। किन कि 'श्रोतव्यो मन्तव्यः' इत्यादि श्रुतिहरूबाट त्यसको बारम्बार उपदेश गरिएको छ। 'वेद' 'उपासीत' इत्यादिको श्रवणबाट उपास्यको साक्षात्काररूप फलको हेतुभूत उपासनाको आवृत्ति गर्नुपर्ने भनेर बुझ्नुपर्दछ।

४७९. लिङ्गाच्च (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.२)

'रश्मींत्वं पर्यावर्तयात्' भन्ने यस श्रुति वाक्यले धेरै किरणहरूका उपासनाको विधान गर्दै ज्ञानको आवृत्ति देखाएको छ। यसकारण यस न्यायबाट साक्षात्कारका साधनहरूको आवृत्ति गर्नुपर्दछ।

४८०. आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च (अ.४पा.१अधि.१ सू.३)

ब्रह्म आत्मा हो भनेर ध्यान गर्नुपर्दछ। किनभने जाबाल श्रुतिमा 'त्वं वा अहमस्मि' भनेर आत्मालाई ब्रह्मरूपबाट अङ्गीकार गरिएको छ र 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यहरूको ज्ञान पनि गराइएको छ। 'मनो ब्रह्म' इत्यादि वाक्यहरू सरह 'तत्त्वमसि'लाई

गौण मान्नु हुँदैन । प्रत्यक्षसँग विरोध पनि छैन । किनभने प्रत्यक्ष नै देखिने भएको हुँदा पारमार्थिक विषयमा संशय हुँदैन ।

४८१. न प्रतीके नहि सः (अ.४ पा.१ अधि.३ सू.४)

प्रतीकोपासनामा अहङ्ग्रह गर्नुहुँदैन । किनभने के प्रतीकमा आत्मतत्त्वका अनुभवका बलबाट अहग्रह हुन्छ ? अथवा श्रुतिप्रपादित हुनाले या जीवदेखि अभिन्न हुनाले हुन्छ ? यी विकल्पहरूमा पहिलो विकल्प घट्न सक्तैन । किनभने उपासक आत्मरूपबाट प्रतीकको अनुभव गर्दैन । दोस्रो विकल्प पनि घट्न सक्तैन । किनभने त्यसको श्रवण छैन । तेस्रो विकल्प पनि मिल्ने देखिँदैन, किनभने प्रतीक स्वरूपतः ब्रह्मभन्दा अभिन्न हुनसक्तैन । अतः प्रतीकमा अहङ्ग्रह गर्नु नहुने कुरा सिद्ध हुन आउँछ ।

४८२. ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् (अ.४ पा.१ अधि.४ सू.५)

प्रतीकमा नै ब्रह्मदृष्टि गर्नुपर्दछ । किन कि ब्रह्म उत्कृष्ट हो । निकृष्टमा उत्कृष्टदृष्टि गरेपछि निकृष्टमा उत्कृष्टता आउँछ । जस्तै मन्त्रीमा राजाको दृष्टि गर्नाले मन्त्रीको उत्कर्ष हुन्छ ।

४८३. आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः (अ.४ पा.१ अधि.५ सू.६)

उद्‌गीथ आदि कर्माङ्गमा आदित्यादि मति गर्नु पर्दछ । किनभने यस्तो गर्दाखेरि कर्मसमृद्धिरूप फलको उपपत्ति हुन्छ ।

४८४. आसीनः सम्भवात् (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.७)

उपासना गर्दा बसेर नै गर्नुपर्दछ । हिंडेर उपासना गर्दा चित्तको विक्षेप हुन्छ । बसेर उपासना गर्दा निर्विघ्न उपासना सम्पादन हुन्छ ।

४८५. ध्यानाच्च (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.८)

उपासना पनि ध्यानरूप भएको हुँदा ध्यान गर्दा एक विषयमा केन्द्रित हुनुपर्ने हुन्छ। बसेरै ध्यान गर्ने बक आदिमा प्रसिद्धि छ। अतः बसेरै उपासना गर्नुपर्ने सिद्ध हुन्छ।

४८६. अचलत्वं चापेक्ष (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.९)

'ध्यायतीव पृथिवी' इत्यादि श्रुतिमा पृथिवीको अचलताको अपेक्षा गरेर ध्यानको उपचार गरिएको छ। यसबाट बसेर नै उपासना गर्नुपर्ने कुरा थाहा हुन्छ।

४८७. स्मरन्ति च (अ.४ पा.१ अधि.६ सू.१०)

'शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः' इत्यादि गीताको वचन अनुसार पनि उपासनाका लागि शिष्ट जनहरू आसनको नै विधान गर्दछन्।

४८८. यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् (अ.४ पा.१ अधि.७ सू.११)

जुन ठाउँमा अर्थात् देश र कालमा मनको एकाग्रता हुन्छ, त्यस देशमा उपासना गर्नुपर्दछ। किनभने श्रुतिमा कहीँ पनि देशविशेषको श्रवण छैन।

४८९. आ प्रयणात्तत्रापि हि दृष्टम् (अ.४ पा.१ अधि.८ सू.१२)

मरणपर्यन्त उपासना गर्नुपर्दछ। किन कि 'स यावत् क्रतु.' इत्यादि श्रूतिबाट उपास्यका प्रत्ययको अनुवृत्ति देखिएको छ। अतः मरणपर्यन्त अहङ्ग्रहोपासना गर्नुपर्दछ। यही कुरा सिद्ध हुन्छ।

४९०. तदधिगम उत्तरपूर्वाधयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् (अ.४ पा.१ अधि.९ सू.१३)

ब्रह्मसाक्षात्कार भएपछि उत्तर र पूर्व पापहरूको अश्लेष र विनाशसमेत हुन्छ । उत्तरार्ध भनेको ब्रह्मसाक्षात्कार भएपछिको पाप र पूर्वार्ध भनेको ब्रह्मसाक्षात्कार हुनुभन्दा पहिलेका पापहरू हुन् । यिनको अशलेष र नाशसमेत हुन्छ । किन कि 'यथा पुष्करपलाश' र 'तद्यथेषीकातूलमग्नौ' इत्यादि श्रुतिहरूबाट उत्तर र पूर्व पापहरूको अश्लेष र विनाशको समेत प्रतिपादन गरिएको छ ।

४९१. इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु (अ.४ पा.१ अधि.१० सू.१४)

पूर्व र उत्तर पुण्यको पनि पूर्व र उत्तर पापका सरह अश्लेष र विनाश हुन्छ । ब्रह्मविद्का बन्धनका कारण पुण्य र पापको अभाव हुनेभएपछि मुक्ति अवश्य नै हुन्छ ।

४९२.अनारबधकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः (अ.४पा.१ अधि.११ सू.१५)

जुन कर्मको फल शुरु भएको छैन त्यस्ता सञ्चित पुण्य र पापहरू ज्ञानबाट नष्ट हुन्छन् । किनभने 'तस्य तावदेव चिरम्' इत्यादि श्रुतिबाट देहविनाशरूप अवधिको पनि ज्ञान हुन्छ ।

४९३. अग्निहोत्रादि तु तत्कायर्यैव तद्दर्शनात् (अ.४पा.१अधि.१२सू.१६)

अग्निहोत्रादि नित्यनैमित्तिक कर्महरू तत्त्वज्ञानसाध्यमोक्षरूप कार्यका लागि हुन् । किनभने यज्ञादिश्रुतिमा कर्महरूलाई ज्ञानका हेतुका रूपमा प्रतिपादन गरिएको छ ।

४९४. अतोऽन्यापि ह्येकेषामुभयो (अ.४ पा.१ अधि.१२ सू.१७)

काण्वशाखामा वर्णित अग्निहोत्रादि कर्म स्वर्ग जाने साधनका रूपमा भएको कुरा आचार्य जैमिनि र बादरायण ठान्दछन् ।

४९५. यदेव विद्यते हि (अ.४ पा.१ अधि.१३ सू.१८)

अङ्गाश्रित उपासनासँग जुन कर्म सहकृत हुन्छ, त्यही कर्म नै यस जन्ममा ब्रह्मज्ञानको साधन हुनसक्तछ । किनभने 'यदेव विद्यया' इत्यादि श्रुतिहरू उपासना सहितको कर्मलाई नै ज्ञानको साधन मान्दछन् ।

४९६. भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा सम्पद्यते (अ.४पा.१अधि.१४ सू.१९)

अरू अनारब्ध कर्म बाहेकका आरब्ध पुण्य र पापहरू भोगबाट नाश गरेपछिमात्रै ज्ञान प्राप्त हुन्छ ।

चौथो अध्याय

दोस्रो पाद

४९७. वाङ् मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च (अ.४ पा.२ अधि.१ सू.१)

अन्तःकरण अर्थात् मनमा वाग्वृत्तिको लय हुन्छ । किनभने व्यवहारमा मनको वृत्ति विद्यमान रहँदा रहँदै पनि वाक्वृत्तिको लय भएको देखिन्छ । वृत्ति र वृत्तिमान्को अभेद विवक्षा भएको हुँदा यसबाट अर्थात् भावव्युत्पत्तिबाट वाक्शब्दलाई वृत्तिपरक मानिन्छ । अतः प्रयुक्त वाक्शब्दको अनुपपत्ति देखिँदैन ।

४९८. अत एव सर्वाण्यनु (अ.४ पा.१ अधि.१ सू.२)

दर्शनादि हेतुबाट नै सम्पूर्ण चक्षु आदि इन्द्रियहरूको वृत्तिमात्रै वृत्तिविशिष्ट मनमा लय हुन्छ । इन्द्रियहरूको स्वरूपतः मनमा लय हुँदैन ।

४९९. तन्मनः प्राण उत्तरात् (अ.४ पा.२ अधि.२ सू.३)

सम्पूर्ण इन्द्रियहरूका वृत्तिको लयस्थान त्यो मन पनि प्राणमा गएर वृत्तिद्वारा लीन हुन्छ । किनभने 'मनः प्राणे' भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

५००. सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.४)

त्यो प्राण वृत्तिरहित भएर जीवमा रहन्छ। किनभने जीवमा प्राणको उपगम, अनुगम र अवस्थानसमेत सुनिन्छ। 'एवमेवेम-मात्मानम्.' यो उपगम हो। 'तमुत्क्रामन्तम्.' यो अनुगम हो। 'सविज्ञानो भवति.' यो अवस्थान हो। यिनै हेतुका कारणले प्राण जीवमा लीन हुन्छ।

५०१. भूतेषु तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.५)

तेज आदि देहारम्भक पाँच भूतहरूबाट उपहित जीवमा प्राणका वृत्तिहरूको लय हुन्छ। किनभने देहारम्भक पञ्चमहाभूतहरूबाट उपहित जीवमा त्यस पञ्चवृत्तियुक्त प्राणको लय हुने कुरा श्रुतिले पनि उद्घोष गरेको छ। जस्तै – 'प्राणस्तेजसि.' इत्यादि।

५०२. नैकस्मिन्दर्शयतो हि (अ.४ पा.२ अधि.३ सू.६)

उत्क्रमणकालमा एउटै तेजमामात्रै जीवको स्थिति रहँदैन, किन्तु देह पाञ्चभौतिक भएको कारण उसको अवस्थिति पाँच भूतमा नै रहन्छ। यो कुरा श्रुति र स्मृतिप्रतिपादित हो। किन कि तेजपदले श्रुतिस्मृति अनुसार पञ्चमहाभूतलाई जनाउँछ।

५०३. समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य (अ.४पा.२अधि.४सू.७)

देवयानादि मार्गहरू शुरु हुनुभन्दा पहिलेसम्म विद्वान् र अविद्वान्को उत्क्रान्तिको स्थिति एकैनासको हुन्छ। किनभने सबैको उत्क्रान्ति 'वाङ् मनसि' क्रमले नै हुन्छ। सगुण उपासकहरू अविद्या आदि

क्लेशसमूको नाश नगरीकन देवयान मार्गगामी हुनसक्तैनन् । अर्थात् मोक्ष प्राप्त गर्न सक्तैनन् ।

५०४. तदाऽपीते संसारव्यपदेशात् (अ.४ पा.२ अधि.५ सू.८)

माथि भनिएको तेज मोक्ष पर्यन्त रहन्छ । किनभने 'योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः' इत्यादि श्रुतिबाट संसारको कथन भएको छ ।

५०५. सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः (अ.४ पा.२ अधि.५ सू.९)

उपर्युक्त तेज प्रमाणबाट र स्वरूपबाट पनि सूक्ष्म छ । किनभने नाडीद्वारा उत्क्रमण हुनेहुँदा सूक्ष्मत्वको प्रतीति हुन्छ ।

५०६. नोपर्दनातः (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१०)

सूक्ष्म भएकै कारण नै स्थूलशरीरको नाश हुँदा पनि पूर्वोक्त सूक्ष्म शरीर अर्थात् तेजको उपमर्दन अर्थात् नाश हुँदैन ।

५०७. अस्यैव चोपपत्तेरेष ऊष्मा (अ(४ पा.२ अधि.६ सू.११)

स्थूल शरीरमा प्रतीत हुने गर्मी त्यसै सूक्ष्म तेजको गर्मी हो । किनभने सूक्ष्म तेजको विद्यमानतामा नै त्यसको प्रतीति हुन्छ । त्यसको अभावमा भने प्रतीति हुनसक्तैन । यसमा अन्वय र व्यतिरेकात्मक युक्ति विद्यमान छ ।

५०८. प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात् (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१२)

'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादि श्रुतिबाट निर्गुण ब्रह्मवेत्ताको

शरीरबाट प्राणको उत्क्रमणको प्रतिषेध भएको हुँदा ब्रह्मज्ञानीको उत्क्रमण हुँदैन भन्नु ठीक होइन । किन कि यो निषेध जीवसँग हो, शरीरसँग होइन ।

५०९. स्पष्टो ह्येकेषाम् (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१३)

निश्चय नै काण्वशाखामा ब्रह्मविद्का प्राणले उत्क्रमणनगर्ने कुरा आएको छ । अतः ब्रह्मज्ञानीका प्राणहरूले शरीरबाट उत्क्रमण गर्दैनन् तर यहीँ नै लय हुन्छन् ।

५१०. स्मर्यते च (अ.४ पा.२ अधि.६ सू.१४)

त्यसैगरेर 'सर्वभूतात्मभूतस्य सम्यग्भूतानि पश्यतः । देवापि मार्गे मुह्यन्तिअपदस्य पदैषिणः' इत्यादि महाभारतको वचन अनुसार विद्वान्का प्राणको उत्क्रान्तिको अभाव देखिन्छ ।

५११.तानि परे तथा ह्याह (अ.४ पा.२ अधि.७ सू.१५)

माथि उल्लेख भएको प्राणनामक इन्द्रिय परब्रह्ममा लीन हुन्छ । किनभने यो कुरा 'एवमेवास्य' इत्यादि श्रुतिबाट ज्ञात हुन्छ ।

५१२. अविभागो वचनात् (अ.४ पा.२ अधि.८ सू.१६)

ब्रह्मज्ञानीका कलाहरू ब्रह्मका साथ अत्यन्त एकात्मक छन् । किनभने कलाहरूको लय पछि 'भिद्येते तासां नामरूपे' 'स एषोऽकलोऽमृतो भवति' भनेर श्रुतिमा आएको छ ।

५१३. तदोकोग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनुस्मृति-योगाच्च हार्दानुगृहीतः शताधिकया (अ.४ पा.२ अधि.९ सू.१७)

जसका वाग् आदि इन्द्रियहरू लीन भएका छन्, त्यस्ता जीवका हृदयको ऊर्ध्वभागको विकास पहिले हुन्छ। यस परिस्थितिमा विद्वान्को प्राण मूर्धास्थानबाट र अविद्वान्को प्राण अरू मार्गबाट निस्कन्छ। अतः सारांशमा हार्दब्रह्मबाट अनुगृहीत विद्वान् हृदयबाट निस्किएका एकसय एक नाडी मध्ये मूर्धास्थानमा गएको मुख्य एक नाडीबाट उत्क्रमण गर्दछ। अरू नाडीहरू अविद्वान्का उत्क्रमणका लागि हुन्।

५१४. रश्म्यनुसारी (अ.४ पा.२ अधि.१० सू.१८)

सुषुम्ना नाडीद्वारा शरीरबाट बाहिर निस्किएको जीव नाडीसँग सम्बद्ध सूर्यका किरणहरूको अवलम्बन गर्दै ब्रह्मलोक जान्छ।

५१५. निशि नेति चेन्न सम्बन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति (अ.४ पा.२ अधि.११ सू.१९)

दिनमा मृत्यु भएको जीवमात्रै सूर्यकिरणावलम्बी हुन्छ, रातमा हुँदैन, किनभने किरणको सम्बन्ध दिनमा मात्रै हुन्छ। रातमा मर्ने रश्म्यनुसारी हुँदैन भनेर शङ्का गर्नु ठीक होइन। किनभने किरण र नाडीको सम्बन्ध दिनरात नै रहन्छ। यसै कुरालाई श्रुतिले पनि प्रतिपादन गरेको छ। जस्तै 'अमुष्मादादित्यात्.' आदि।

५१६. अतश्चायनेऽपि दक्षिणे (अ.४ पा.२ अधि.११ सू.२०)

धेरै लामू समय प्रतीक्षाको अवकाश नहुने र विद्याका फलको नित्य सम्बन्ध रहने हुँदा दक्षिणायनमा मृत व्यक्तिले पनि उत्तरायणकै सरह फल प्राप्त गर्दछ। दक्षिणायनको अप्राशस्त्य अविद्वान्का

लागि हो, विद्वान्का लागि होइन। किनभने भीष्म पितामहले उत्तरायणको प्रतीक्षा गरेका शिष्टाचारको परिपालन गर्न र आफ्ना पिताबाट प्राप्त वरदान अनुसारको स्वेच्छामरणको ख्यातिको लागि पनि हो भन्ने बुझ्नु पर्दछ।

५१७. योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते (अ.४पा.२अधि.११सू.२१)

दिन आदि कालको नियम स्मार्तोपासकका लागि हो, श्रौतोपासकका लागि होइन। किनभने साङ्ख्य र योगका बारेमा स्मृतिमा कथन छ। यसैकारण यिनलाई स्मार्त भनिन्छ। तर दहरादिका उपासकलाई स्मार्त भनिँदैन। अतः श्रुति र स्मृतिमा अर्थ भेद हुनाले श्रौतोपासनामा कालको नियम छैन। यसै उसले जुनसुकै समयमा मरेको विद्वान्ले विद्याफल प्राप्त गर्दछ, उसलाई कालको नियम लाग्दैछ।

चौथो अध्याय
तेस्रो पाद

५१८. अर्चिरादिनात्प्रथितेः (अ.४ पा.३ अधि.१ सू.१)

ब्रह्मलोकको अभिलाषा गर्नेहरू सबै अर्चिरादि मार्गबाटै जान्छन् । किनभने पञ्चाग्निविद्याका प्रकरणमा पञ्चाग्निका उपासकका सरह सगुणब्रह्मोपासकका लागि पनि उक्त अर्चिरादिमार्गको प्राशस्त्य देखिन्छ ।

५१९. वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम् (अ.४ पा.३ अधि.२ सू.२)

संवत्सरपछि आदित्य लोकभन्दा पहिले जीव वायुलोकमा प्रवेश गर्दछ । किनभने कौषीतकी उपनिषद्मा सामान्यरूपमा वायुको उल्लेख छ । यसको कुनैबाट पछि वा पहिले भन्ने छैन । बृहदारण्यकोपनिषद्मा 'यदा वै पुरुषः' इत्यादिमा आदित्यका अपेक्षाबाट वायुको पूर्वत्व प्रतीत हुन्छ ।

५२०. तडितोऽधि वरुणः सम्बन्धात् (अ.४ पा.३ अधि.३ सू.३)

विद्युत्लोकभन्दा माथि वरुणलोकको सम्बन्ध छ । किनभने संवत्सरबाट वरुणको विद्युत्का साथ सम्बन्ध देखिन्छ ।

५२१. आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् (अ.४ पा.३ अधि.४ सू.४)

ती आर्चिरादि कार्यब्रह्मतिर जानेहरूका लागि आतिबाहक हुन् । किनभने 'अमानवः स एतान् ब्रह्म गमयति' भनेर उपासकहरूको गमनको श्रवण गरिएको छ ।

५२२. उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः (अ.४ पा.३ अधि.४ सू.५)

मार्ग र गन्ता दुवै नै अज्ञ हुनाले गति हुनसक्तैन । किनभने जो स्वयं प्रयत्नशून्य छ, त्यसलाई चेतनले लिएर जान्छ भन्ने सिद्धान्त अनुसार नेतृत्व सिद्ध हुन्छ ।

५२३. वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.३ अधि. सू.६)

विद्युत्लोकमा पुगेको जीव अमानव पुरुषद्वारा नै त्यहाँबाट माथि लगिँदै कार्यब्रह्म अर्थात् ब्रह्मलोकमा पुग्छ । किनभने 'तान् वैद्युतात् पुरुषोऽमानवः स एत्य ब्रह्मलोकं गमयति' इत्यादि श्रुतिबाट सो कुरा थाहा हुन्छ ।

५२४. कार्यं बदरिरस्य गत्युपपत्तेः (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.७)

'स एनान् ब्रह्मगमयति' भन्ने यस श्रुतिमा गन्तव्यरूपबाट कार्य ब्रह्मलाई नै लिइएको छ । व्यापक निर्गुण ब्रह्मलाई लिइएको छैन । किनभने गति आदिको उपपत्ति परिच्छिन्न कार्यब्रह्ममा नै हुनसक्तछ । सर्वविधिक्रियाशून्य व्यापक ब्रह्ममा गति आदिको उपपत्ति हुनसक्तैन । अतः श्रुतिमा कार्यब्रह्मको मात्रै विवक्षा छ ।

५२५. विशेषितत्वाच्च (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.८)

त्यस्तै 'ब्रह्मलोकान् गमयति' भनेर अरू श्रुतिमा पनि बहुवचनद्वारा गन्तव्य ब्रह्मलाई नै विशेषणद्वारा विशेषित गरिएको हुँदा परब्रह्म गन्तव्य नभएर कार्यब्रह्म नै गन्तव्य भएको कुरा सिद्ध हुन्छ ।

५२६. सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.९)

कार्यब्रह्म कारणब्रह्मका सन्निधिमा छ । अतः कारणमा रहेको

मुख्य ब्रह्मशब्द लक्षणाद्वारा कार्यब्रह्ममा प्रयोग गरिएको हो ।

५२७. **कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात्** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१०)

कार्यब्रह्मको लोक विनाश भएपछि हिरण्यगर्भका साथसाथै जीवले परब्रह्मलाई प्राप्त गर्दछ । किनभने 'उत्पन्नात्मसाक्षात्कार विद्वांसः' भनेर श्रुतिले भनेको छ ।

५२८. **स्मृतेश्च** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.११)

'ब्रह्मणा सह ते सर्वे सम्प्राप्ते प्रतिसञ्चरे । परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदम् ॥' इत्यादि स्मृतिबाट पनि कार्यब्रह्मलोकमा गएको जीवात्मा क्रममुक्तिमा प्राप्त हुने कुरा सिद्ध हुन्छ ।

५२९. **परं जैमिनिर्मुख्यत्वात्** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१२)

आचार्य जैमिनिका मतमा परब्रह्म नै गन्तव्य हो, कार्य ब्रह्म होइन । किनभने ब्रह्मशब्दको मुख्यवृत्ति व्यापक परब्रह्ममा नै छ, कार्यब्रह्ममा छैन ।

५३०. **दर्शनाच्च** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१३)

'तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति' इत्यादिमा गतिपूर्वक मुक्ति सुनिएको छ । यसबाट पनि गन्तव्यरूपबाट परब्रह्मलाई नै लिनुपर्दछ ।

५३१. **न च कार्ये प्रतिपत्त्यभिसन्धि** (अ.४ पा.३ अधि.५ सू.१४)

'प्रजापतेः सभां वेश्म प्रपद्ये' यो गृहप्राप्तिरूप सङ्कल्प हो । त्यो कार्यब्रह्मपरक हुनसक्तैन । किनभने 'ते यदन्तरा' भन्ने वाक्यबाट

यो थाहा हुन्छ। यो भनाइ आचार्य जैमिनिको हो। यो ठीक होइन। वाक्य र श्रुति प्रमाणबाट दुर्बल प्रकरणको बाध हुनेहुँदा वेश्मप्राप्तिरूप सङ्कल्प कार्यब्रह्म विषयक हो। अतः कार्यब्रह्म नै गन्तव्य हो, परब्रह्म गन्तव्य होइन भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ।

५३२.अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथादोषात्तत्क्रतुश्च (अ.४ पा.३ अधि.६ सू.१५)

आचार्य बादरायणका मतमा अप्रतीकोपासकलाई नै अमानव पुरुष ब्रह्मलोक लिएर जान्छ भन्ने कुरामा पनि केही शङ्का उठेको छ, तर त्यो शङ्का ठीक होइन। किनभने केही उपासकलाई लिएर जान्छ र केहीलाई लिएर जाँदैन भनेर मान्दा पनि कुनै दोष देखिँदैन। यसको कारण हो, जसले जसको उपासना गर्दछ, त्यसले त्यही प्राप्त गर्दछ। अतः जो ब्रह्म क्रतु हुन्छ त्यसले ब्रह्म प्राप्ति गर्दछ। तर प्रतीकोपासनामा चाहिँ प्रतीक नै प्रधान हुन्छ। यसकारण पनि प्रतीकोपासक ब्रह्मलोक जानसक्तैन।

५३३. विशेषं च दर्शयति (अ.४ पा.३ अधि.६ सू.१६)

'यावन्नाम्नो गतं तत्रास्य यथाकामचारो भवति' भन्ने श्रुतिबाट प्रतीकोपासनाको फलभन्दा पनि वागादिका उपासनाको फल उत्कृष्ट देखाइएको छ। यसलाई 'वाग्वाव भूयसी' इत्यादि मन्त्रद्वारा प्रतिपादन गरिएको छ। यो कुरा विशेष प्रतीकोपासनामा मात्रै हुनसक्तछ, एकात्मक ब्रह्ममा हुनसक्तैन। अतः ब्रह्मोपासक नै ब्रह्मलोकमा जान्छ।

❁

चौथो अध्याय
चौथो पाद

५३४. सम्पद्याविर्भावः स्वेनशब्दात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.१)

प्रकाशस्वरूप आत्माको प्रत्यक्ष अनुभव गरेर अर्थात् साक्षात्कार गरेर त्यसै आत्मरूपबाट ब्रह्मज्ञानी आविर्भूत हुन्छ। किनभने 'स्वेनरूपेण' इत्यादि श्रुतिमा स्वशब्दको पाठ आएको छ।

५३५. मुक्तः प्रतिज्ञानात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.२)

मुक्तिप्राप्त पुरुष पूर्ण आनन्दरूपबाट अवस्थित हुन्छ। किनभने 'एतं त्वेव ते' इत्यादि श्रुतिहरूले सम्पूर्ण अनर्थबाट मुक्त आनन्दस्वरूप आत्माको व्याख्येयरूपबाट प्रतिज्ञा गरेका छन्।

५३६. आत्मा प्रकरणात् (अ.४ पा.४ अधि.१ सू.३)

ज्योतिः शब्दबाट आत्माको नै ग्रहण हुन्छ। किनकि 'य आत्मा अपहत पाप्मा' इत्यादि श्रुति अनुसार यो आत्माको नै प्रकरण भएको हुँदा पनि यस्तो अर्थ आएको हो।

५३७. अविभागेन दृष्टत्वात् (अ.४ पा.४ अधि.२ सू.४)

मुक्त जीव निरतिशयानन्द ब्रह्मरूपले अवस्थित हुन्छ। किनभने 'ब्रह्मैव सन् ब्रह्माप्येति' 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतिहरूले जीव र ब्रह्मको अभेदत्वेन वर्णन गरेको छ।

५३८. ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.५)

आचार्य जैमिनिका मतमा जीव सर्वज्ञत्व आदि सत्यधर्महरूबाट संयुक्त नै रहन्छ। किनभने यसका हेतु उपन्यास, विधि र व्यपदेश आदि छन्। किनभने 'सोऽन्वेष्टव्यः' यो विधानका लागि आएको 'य आत्मा' उपन्यास हो, 'तस्य सर्वेषु लोकेषु' विधि हो र 'यः सर्वज्ञः' व्यपदेश हो। अतः यी हेतुहरूबाट मुक्त पुरुष सर्वज्ञत्व आदि धर्महरूबाट युक्त हुन्छ।

५३९. चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.६)

जीवको चैतन्यस्वरूप हुनाले चैतन्यरूपबाट अवस्थित ब्रह्ममा सर्वज्ञत्व आदि शब्दहरू व्यर्थमा नै प्रयुक्त हुन्छन् भनेर आचार्य औडुलोमि भन्दछन्।

५४०. एवमप्युपन्यासात् पूर्वभावादविरोधं बादरायणः (अ.४ पा.४ अधि.३ सू.७)

पारमार्थिकरूपमा चैतन्यमात्र स्वरूपलाई स्वीकार गरिसकेपछि पनि पूर्वोक्त उपन्यास आदि हेतुहरू ब्रह्ममा स्वीकार गरिन्छ। किनभने ब्रह्मका सर्वज्ञत्व आदि व्यावहारिक गुण वा धर्महरू भएका हुँदा मुक्त आत्मालाई सप्रपञ्च र निष्प्रपञ्च आदिले कुनै फरक पार्दैन। यो मत आचार्य बादरायणको हो।

५४१. सङ्कल्पादेव तु तच्छ्रुतेः (अ.४ पा.४ अधि.४ सू.८)

ब्रह्मज्ञानीका सङ्कल्पबाट नै पितृ आदि लोकहरू प्राप्त हुन्छन्। किनभने 'सङ्कल्पादेवास्य पितरः' भन्ने श्रुति अनुसार अरू प्रयत्न विना सत्य सङ्कल्पबाट नै ब्रह्मज्ञानीले सबै लोक प्राप्त गर्दछ ।

५४२. अत एव चाऽनन्याधिपतिः (अ.४ पा.४ अधि.४ सू.९)

ब्रह्मज्ञानीको अधिपति अर्थात् स्वामी अर्को कोही पनि हुँदैन। यदि भएमा अधीनमा बस्नुपर्ने हुनआउँछ। अतः सर्वेसर्वा भएको हुँदा विद्वान् अर्थात् ब्रह्मज्ञानीले सङ्कल्पबाटै सम्पूर्ण ऐश्वर्यहरू प्राप्त गर्दछ ।

५४३. अभावं बादरिराह ह्येवम् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१०)

आचार्य बादरिका मतमा विद्वान् ब्रह्मज्ञानीका शरीर, इन्द्रिय आदि केही पनि हुँदैनन्। किनभने 'मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते' भनेर श्रुतिले शरीर आदि सबैको अभाव हुने केवल मन रहने भनेको छ ।

५४४. भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.११)

आचार्य जैमिनिका मतमा मनकै सरह शरीर, इन्द्रिय आदि पनि विद्वान्का हुन्छन्। किनभने 'स एकधा भवति त्रिधा भवति' इत्यादि श्रुतिहरूबाट अनेक प्रकारका भाव अर्थात् विकल्पहरू देखिन्छन् ।

५४५. द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः (अ.४पा.४अधि.५ सू.१२)

जसरी द्वादशाह क्रतु यजतिचोदनाको र एककर्तृकत्वचोदनाका दर्शनबाट अहीन अवगत हुन्छ। उपायनचोदनाको, उपसदनचोदनाको र अनेककर्तृकत्वचोदनाको दर्शनबाट सूत्रको पनि ज्ञान हुन्छ। त्यसरी नै ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासकहरूको शरीर आदिको अभाव र भाव दुवै हुने कुरा थाहा हुन्छ। अर्को शब्दमा भन्ने हो भने ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासक आदिका अशरीरत्वका सङ्कल्पले उनीहरूको अशरीरत्व हुन्छ र सशरीरत्वका सङ्कल्पले उनीहरूको सशरीरत्व पनि हुन्छ। यो मत आचार्य बादरायणको हो।

५४६. तन्वभावे सन्ध्यवदुपपत्तेः (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१३)

इन्द्रियविशिष्ट शरीरको अभाव भएपछि जसरी सपनामा मानसिक विषयभोग गरिन्छ, जुन जाग्रद् अवस्थाभन्दा विलक्षण हुन्छ। त्यसैगरेर मोक्षावस्थामा पनि हुन्छ। किनभने 'मनसैतान्' इत्यादि श्रुतिको यसैप्रकारको उपपत्ति छ।

५४७. भावे जाग्रद्वत् (अ.४ पा.४ अधि.५ सू.१४)

जसरी जाग्रत् अवस्थामा शरीर, इन्द्रिय र विषयसमेत रहेमा पितृ आदि काम्यभोगसाधन स्थूलरूपमा नै प्राप्त हुनसक्तछन्। त्यसैगरेर ब्रह्मलोकमा पुगेका उपासक आदिका इन्द्रियसहित शरीरको भाव भएमा नै उनीहरूका पितृप्रभृति काम्यभोगसाधनहरू स्थूलरूपमा नै प्राप्त हुनसक्तछन्। अतः शरीरको सत्तापक्ष पनि उपपन्न नै देखिन्छ भनेर आचार्य बादरायणले व्याख्या गरेका छन्।

५४८. प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति (अ.४ पा.४ अधि.६ सू.१५)

विद्वान्‌को अभिव्यक्ति प्रदीपका सरह हुन्छ। जस्तै एउटै दीप अनेक बत्तीहरूमा प्रवेश गर्दछ। त्यस्तै विद्वान् अनेकौं अन्तःकरणद्वारा अनेकौं देहहरूमा प्रवेश गर्दछ। किनभने विद्वान् 'स एकधा भवति भवति पञ्चधा भवति सप्तधा भवति' भनेर श्रुतिले प्रतिपादन गरेको छ।

५४९. स्वाप्ययसम्पत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि (अ.४ पा.४ अधि.६ सू.१६)

सुषुप्ति र मुक्तिमा एउटै कुराको फरक छ, त्यो हो सुषुप्तिमा विशेष ज्ञानको अर्थात् प्रपञ्चको अभाव हुन्छ, किनभने 'ततोऽन्यत्' इत्यादि श्रुतिले बताएको छ। अतः सगुणोपासकले शरीरको कामना गर्नुमा कुनै आश्चर्य छैन, अथवा कुनै बाधा छैन।

५५०. जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसन्निहितत्वाच्च (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.१७)

जगत्‌को उत्पत्ति, स्थिति र प्रलयको काम बाहेक अरू ऐश्वर्य अर्थात् शक्ति मुक्तपुरुषमा पनि हुन्छ। किनभने सृष्टिप्रकरणमा ईश्वरको मात्र कथन छ जीवको छैन। अतः सृष्टि आदि काम बाहेक अरू ऐश्वर्यहरू मुक्तात्मामा पनि रहन्छन्।

५५१. प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.१८)

यदि कसैले 'आप्नोति स्वाराज्यम्' इत्यादि श्रुतिबाट विद्वान्‌को

निरङ्कुश ऐश्वर्य हुने कुरा सुनिन्छभनेर शङ्का गर्दछ भने त्यो ठीक होइन। किनभने आधिकारिक मण्डलमा अवस्थित परमेश्वरमा मात्रै यो स्वाराज्य प्राप्तिको शक्ति रहन्छ। श्रुतिको प्रकरण अनुसार यही अर्थ निष्पन्न हुन्छ। तर विद्वान्मा पनि अतिशय शक्ति हुने कुरा भने यसबाट ज्ञात हुन्छ।

५५२. विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह (अ.४पा.४अधि.७ सू.१९)

सगुण ब्रह्ममा पनि ब्रह्मको निर्गुणरूप हुन्छ। किनभने ब्रह्ममा सगुणत्व र निर्गुणत्वको अवस्थिति 'तावानस्य महिमा' इत्यादि श्रुतिबाट थाहा हुन्छ। सगुण उपासकले सगुण ब्रह्ममा विद्यमान निर्गुणरूपलाई जान्न सक्तैन, किनभने उपासकमा त्यसको ज्ञान हुँदैन। उसले त्यसैगरेर सगुण ब्रह्ममा रहेको जगत् उत्पत्यादि गुणहरूलाई पनि प्राप्तगर्न सक्तैन, किनभने उसले त्यस कुराको उपासना नै गरेको हुँदैन। यो उपासनाको अभाव श्रुतिमा नभएर नै हो।

५५३. दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.२०)

त्यसैगरेर 'न तत्र सूर्यो भाति' इत्यादि श्रुति र 'न तद्भासयते' इत्यादि स्मृतिले समेत ब्रह्मको निर्गुणरूपको वर्णन गरेकाछन्।

५५४. भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च (अ.४ पा.४ अधि.७ सू.२१)

परमेश्वर र विद्वान्को साम्यता भोगमा सुनिन्छ, जगत्को व्यापारमा भने होइन। किनभने 'आपो वै खलु' इत्यादि श्रुतिमा

यस्तो साम्यता स्पष्ट देखिन्छ। अतः साम्य लिङ्गबाट विद्वान्को ऐश्वर्य सातिशय भएको प्रतीत हुन्छ।

५५५.अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् (अ.४पा.४अधि.७ सू.२२)

अर्चिरादि मार्गबाट गएका मुक्तात्माहरूको पुनरावृत्ति हुँदैन, अर्थात् फेरि फर्केर आउँदैनन्। किनभने 'न च पुनरावर्तते' भनेर श्रुतिको उद्घोष छ। यहाँ सूत्रको आवृत्ति ग्रन्थ परिसमाप्ति सूचक हो।

❁ हरिःॐ तत्सत्, ब्रह्मार्पणमस्तु।❁
इति ब्रह्मसूत्रार्थ

❁

ब्रह्मसूत्रसार

ब्रह्मसूत्रको भाष्यपरम्परा

ॐ

तत्सद्ब्रह्मणे नमः

ब्रह्मसूत्रको भाष्यपरम्परा

वेदान्तको अत्यन्त प्रसिद्ध तथा आधिकारिक ग्रन्थ ब्रह्मसूत्रका रचयिता बादरायण हुनुहुन्छ। उहाँलाई नै पराशर मुनिका पुत्र वेदव्यास र कृष्णद्वैपायन पनि भनिन्छ। ब्रह्मसूत्र जस्तै अर्को ग्रन्थ भिक्षुसूत्र पनि त्यस समयमा प्रसिद्ध थियो। भिक्षुसूत्रका रचनाकार पाराशर्य भएको कुरा पाणिनिले आफ्ना ग्रन्थमा उल्लेख गर्नुभएको छ। यो भिक्षुसूत्र भनेको पनि ब्रह्मसूत्र नै हो र पाराशर्य भनेका वेदव्यास नै भएको कुरा विद्वान्हरूले भनेका छन्। यिनैलाई नै यहाँ बादारायण भनिएको हो।

आचार्य बादरायणले आफ्नू ग्रन्थ ब्रह्मसूत्रमा प्राचीनकालका धेरै आचार्यहरूको नाम उल्लेख गर्नुभएको छ। ती सबै आर्षवेदान्तका आचार्यहरू थिए। आचार्य बादरीको नाम ब्रह्मसूत्रमा चारपटक आएको पाइन्छ। उनी पूर्वमीमांसा र उत्तरमीमांसाका पनि ठूला आचार्य थिए। आचार्य आश्मरथ्यको नाम ब्रह्मसूत्रमा दुई स्थानमा उल्लेख भएको छ। आचार्य आत्रेयको नाम भने ब्रह्मसूत्रमा एकपथकमात्रै आएको छ। त्यसैगरेर आचार्य काशकृत्स्नको नाम पनि ब्रह्मसूत्रको एकसूत्रमा आएको देखिन्छ। त्यसैगरेर आचार्य औडुलोमिको नाम तीनपटक, आचार्य कार्ष्णाजिनिको नाम एकपटक

र आचार्य जैमिनिको नाम भने सबभन्दा धेरै बाह्र पल्ट आएको देखिन्छ ।

प्राचीन वेदान्तमत :– प्राचीन दर्शनशास्त्रको अध्ययनबाट त्यस समयमा वेदान्तशास्त्रका ठूला ठूला आचार्यहरू भएका छन् । केही आचार्यहरूको नाम निम्न अनुसार छ । जस्तै– भर्तृप्रपञ्च, भर्तृहरि, उपवर्ष, बोधायन, ब्रह्मनन्दी, ब्रह्मदत्त, भारुचि, द्रविडाचार्य, सुन्दर पाण्डच आदि ।

आद्यजगद्गुरु श्रीशङ्कराचार्य आउनुभन्दा पहिले बौद्ध आदि नास्तिक र अरू केही आस्तिक सम्प्रदायहरूको विस्तारबाट अद्वैतवेदान्तका प्राचीन ग्रन्थहरू र सम्प्रदायहरूसमेत विच्छिन्न हुनलागेका थिए । त्यसबेला आचार्य शङ्करले गर्नुभएको भाष्यरचनाको मुख्य प्रयोजन प्राचीन ग्रन्थहरूको र सम्प्रदायको पुनरुद्धारका साथै वैदिक धर्मको पुनरुज्जीवनका लागि नै हो । तर्कपादमा जुन जुन सम्प्रदायहरूको खण्डन गरिएको छ, ती पूर्णतः वा केही अंशमा अवैदिक हुन् । ती सबै मतहरूको प्रादुर्भाव त्योभन्दा पहिले नै भइसकेको देखिन्छ । तात्कालिक वैदिक सम्प्रदायले बौद्ध, जैन, पाशुपत, पाञ्चरात्र, साङ्ख्य, योग, न्याय, वैशेषिक आदि सबै मतहरूलाई वैदिक सिद्धान्तका रूपमा ग्रहण गरेको थिएन । यी सम्प्रदायहरूको उदयपछि वैदिक मत बिस्तारै म्लान हुँदै गएको थियो । त्यसैकारण त्यस समयमा वैदिक सिद्धान्तलाई पुनःस्थापित गर्नु अत्यावश्यक भइसकेको थियो ।

भगवान् श्रीशङ्कराचार्यको आविर्भाव वि.सं.८४५ तदनुसार सन् ७८८ मा भएको थियो र तिरोभाव वि.सं.८७७ तदनुसार सन् ८२० मा भएको थियो । उहाँका पिताको नाम श्रीशिव गुरु र आमाको नाम विशिष्टा थियो ।

श्रीशङ्कराचार्यले कुनकुन ग्रन्थहरूको रचना गर्नुभएको थियो

सो कुरा एकीन गरेर भन्न कठिन छ। श्रीशङ्कराचार्यद्वारा रचित ग्रन्थहरूको सूची २०० जतिको देखिन्छ। यिनमा प्रकरणग्रन्थ, भाष्य, थरीथरीका स्तोत्रहरू र अन्य रचनाहरू पनि समाविष्ट छन्।

आद्यशङ्कराचार्यका शिष्यहरू :- श्रीशङ्कराचार्यका प्रमुख शिष्यहरूमा पद्मपाद, हस्तामलक, त्रोटकाचार्य र सुरेश्वराचार्य थिए। यो कुरा गुरुपरम्परामा उल्लेख भएको पनि पाइन्छ। जस्तै -

नारायणं पद्मभवं वसिष्ठं शक्तिञ्च तत्पुत्रपराशरञ्च।
व्यासं शुकं गौडपदं महान्तं गोविन्दयोगीन्द्रमथास्य शिष्यम्॥
श्रीशङ्कराचार्यमथास्य पद्मपादञ्च हस्तामलकञ्च शिष्यम्।
तं त्रोटकं वार्तिककारमन्यानस्मद्गुरून्सन्ततमानतोऽस्मि॥

श्रीशङ्कराचार्य लोकोत्तर बुद्धिसम्पन्न हुनुहुन्थ्यो भने उहाँका शिष्यहरूमध्ये सुरेश्वराचार्य र पद्मपादाचार्य पनि केही अंशमा उस्तै बुद्धिसम्पन्न थिए। हस्तामलकाचार्य र त्रोटकाचार्यका बारेमा विशेष केही थाहा हुन सकेको छैन। सुरेश्वराचार्यले नैष्कर्म्यसिद्धि, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक, बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक, दक्षिणामूर्तिस्तोत्रवार्त्तिक अथवा मानसोल्लास, पञ्चीकरणवार्त्तिक, काशीमृतिमोक्षविचार आदि ग्रन्थहरूको रचना गरेका थिए। वेदान्तशास्त्रका इतिहासमा वार्त्तिककार पदले केवल सुरेश्वराचार्यलाई मात्रै जनाउँछ। सुरेश्वराचार्य केवल वेदान्तीमात्र नभएर धर्मशास्त्रमा पनि उनको अगाध ज्ञान थियो।

सुरेश्वराचार्यको गृहस्थाश्रमको नाम मण्डन मिश्र थियो। संन्यास लिनुभन्दा पहिले उनी कुमारिल भट्टका शिष्य थिए। उनी पहिले कर्मवादी मीमांसक थिए। श्रीशङ्कराचार्यसँग शास्त्रार्थमा

पराजित भएपछि उनले श्रीशङ्कराचार्यसँग संन्यास लिएका थिए। त्यसपछि उनको नाम सुरेश्वराचार्य राखिएको थियो। उनले संन्यास लिनुभन्दा पहिले मण्डन मिश्रका नामबाट पनि ग्रन्थहरू लेखेका थिए। कतिपय विद्वान्हरू सुरेश्वराचार्य र मण्डन मिश्र एकै व्यक्ति भएको कुरामा एकमत छैनन्। मठाम्नायका अनुसार सुरेश्वराचार्य द्वारका मठका प्रथम अधिष्ठाता थिए।

श्रीशङ्कराचार्यका अर्का शिष्य पद्मपादाचार्य थिए। संन्यास लिनु अघिको उनको नाम सनन्दन थियो। उनले श्रीशङ्कराचार्यको ब्रह्मसूत्रभाष्यको प्रथमांशलाई पञ्चपादिकाका नामबाट व्याख्या गरेका थिए। यो पञ्चपादिका अद्वैतवेदान्तमा अत्यन्त प्रसिद्ध छ। प्रकाशात्मयतिले यस पञ्चपादिकामा विवरण नाम गरेको व्याख्या लेखेका थिए। यस पञ्चपादिकाविवरणमाथि माधवाचार्यको विवरणप्रमेयसङ्ग्रह र अखण्डानन्दको तत्त्वदीपननामक प्रसिद्ध व्याख्यानग्रन्थ पनि प्रकाशित भएका छन्। वेदान्तमा विवरणप्रस्थानको मूल आधार नै पञ्चपादिका हो।

पद्मपादाचार्यले अर्को एउटा विज्ञानदीपिका नामक ग्रन्थ पनि लेखेका थिए। उक्त ग्रन्थ नेपालको पुरातत्त्वसङ्ग्रहालयमा सुरक्षित छ। यस ग्रन्थमा खास गरेर कर्मको विचार र कर्मनिवृत्तिको उपायका बारेमा उल्लेख भएको छ। यसै ग्रन्थका आधारमा म.म.डा.उमेश मिश्रले The Annihilation of Karman नामबाट एउटा लेख लेखेका थिए। जुन लेख सातौँ वर्षको Oriental Conference नामक अधिवेशनमा उनले पढेका थिए।

मठाम्नायका अनुसार पद्मपादाचार्य पुरीस्थ गोवर्द्धनमठका प्रथम अधिष्ठाता थिए। पद्मपादाचार्य काश्यपगोत्रीय ऋग्वेदी ब्राह्मण थिए। यो कुरा मठाम्नायमा संस्कृतभाषामा श्लोकबद्ध गरेर लेखेको पाइन्छ। जस्तै –

गोवर्द्धनमठे रम्ये विमलापीठसंज्ञके ।
पूर्वाम्नाये भोगवारे श्रीमत्काश्यपगोत्रजः ॥
माधवस्य सुतः श्रीमान् सनन्दन इति श्रुतः ।
प्रकाशब्रह्मचारी च ऋग्वेदी सर्वशास्त्रवित् ।
श्रीपद्मपादः प्रथमाचार्यत्वेनाभ्यषिच्यत ॥

श्रीशङ्कराचार्यका अर्का शिष्य त्रोटकाचार्य अथवा तोटकाचार्य हुन्। यिनलाई कसैकसैले प्रसिद्ध विद्वान् तथा टीकाकार आनन्द गिरि हुन् भनेर पनि भनेका छन्। कुनै एक लेखकले वन्दना गर्दै लेखेका पनि छन् – *'तोटकं चानन्दगिरिं प्रणमामि जगद्गुरुम्'* तर यस कुरालाई विश्वास गर्ने आधार भने खास पाइँदैन। किनभने आनन्दगिरि त्रोटकाचार्यभन्दा धेरै पछिका थिए। त्रोटकाचार्यले कुन कुन ग्रन्थ लेखेका थिए भन्ने सम्बन्धमा केही कुरा थाहा हुन सकेको छैन। उनले कुनै नाम चलेका ग्रन्थ लेखेका थिएनन्। यिनका सम्बन्धमा खालि तोटककालनिर्णय, तोटकव्याख्या, तोटकश्लोक, श्रुतिसारसमुद्धरण आदिको उल्लेख भएको पाइन्छ। त्रोटकाचार्य नै तोटकाचार्य हुन् भनिन्छ।

श्रीशङ्कराचार्यका अर्का शिष्य हस्तामलक थिए। उनैलाई पृथ्वीधराचार्य पनि भनिन्छ। हस्तामलकका नामसँग सम्बद्ध हस्तामलकस्तोत्र प्रसिद्ध छ। जसमा बाह्र श्लोकहरू निबद्ध छन्। त्यसमा श्रीशङ्कराचार्यले भाष्य लेख्नु भएको छ। यस सम्बन्धमा मतमतान्तरहरू पाइन्छन्। हुनसक्तछ श्रीशङ्कराचार्यका रचनामा हस्तामलकाचार्यले भाष्य लेखेका थिए अथवा दुवै श्रीशङ्कराचार्यका नै थिए। निश्चितरूपमा भन्न सकिने देखिँदैन। मठास्नायका अनुसार हस्तमलकाचार्य शृङ्गेरीमठका प्रथम मठाधीश थिए। तर

यो कुरा पनि निर्विवाद छैन ।

श्रीशङ्कराचार्यले सनातन वैदिक धर्मको पुनः संस्थापनामा ठूलो देन दिनुभएको छ। दक्षिणपूर्वी एशियामा पहिलेदेखि नै सनातन वैदिक धर्मको प्राबल्य रहेको थियो। बौद्धधर्मजस्ता नास्तिक तथा अवैदिक र विदेशी विधर्मीहरूको हमलाले गर्दा शङ्कराचार्यको प्रादुर्भाव हुनुभन्दा पहिलेदेखि नै यस धर्ममा विचलन आउन थालेको थियो। त्यस समयमा यस धर्मको उद्धार गर्न शङ्कराचार्यका साथसाथै कुमारिल भट्ट र मण्डनमिश्र जस्ता अरू उद्‌भट विद्वान्‌हरूको पनि भारतवर्षमा प्रादुर्भाव भएको थियो। ओरालो लाग्न लागेको सनातन वैदिकधर्म मुख्यरूपमा आदिशङ्करबाट नै पुनःस्थापित भएको हो। हिन्दूधर्मभित्रै भारतवर्षमा त्यस समयमा देखापरेका विभिन्न मतमतान्तर र विवादहरूलाई साम्य पारेर शङ्कराचार्यले विभिन्न सम्प्रदायका बीचमा एकताको सूत्र स्थापित गर्नुभएको थियो। यद्यपि वैष्णव, शैव, शाक्त, तान्त्रिक, वाममार्गी लगायतका सम्प्रदायहरू उहाँको अद्वैत सिद्धान्तको विरोधमा थिए र अहिलेसम्म पनि त्यो विरोध छँदैछ। तथापि शङ्कराचार्यद्वारा संस्थापित अद्वैतवेदान्तको प्रचार, प्रसार र प्रभाव आज भारतीय उपमहाद्विपमा मात्र सीमित नभएर संसारभरि फैलिन सफल भएको छ। जीवनको अन्तिम सम्बल आज यही अद्वैत सिद्धान्त नै हुन गएको छ।

उपर्युक्त अनुसार वैदिक धर्मको संरक्षण गर्ने क्रममा श्रीशङ्कराचार्यले गृहत्यागीलाई संन्यासको र गृहस्थहरूलाई वर्णाश्रम धर्मको पनि यथोचित पुनर्व्यवस्था गर्नुभएको थियो। यसका लागि विभिन्न कालजयी ग्रन्थहरूको प्रणयन गर्नुका साथै भारतीय उपमहाद्वीपका चार कोणमा चार आम्नाय मठहरूको स्थापना गर्नुभयो। आफ्नो नामधारी उत्तराधिकारीहरूलाई अद्वैतवेदान्तको

प्रचार र धर्मसंरक्षणका लागिसमेत ती मठहरूमा स्थापना पनि गर्नु भएको थियो। ती चारै मठहरूको सीमा, कार्यक्षेत्र, अधिकार र कर्तव्यसमेत निर्धारण गर्नुका साथै आचारसंहितासमेत तयार गरेर शङ्कराचार्यले सबै मठाधीशहरूलाई यथासमय तत्कालै दिनुभएको थियो। त्यसरी निर्धारण गरिएका मठ र क्षेत्रहरूसमेत निम्न अनुसार छन् –

१. भारतवर्षको पूर्वपट्टिको मठको नाम गोवर्द्धन हो। यसलाई पूर्वाम्नाय भनिन्छ। त्यसको सम्प्रदाय भोगवार हो। पद अरण्य र वन हो। क्षेत्र पुरुषोत्तम हो र देवता जगन्नाथ हुन्। देवी विमला हुन् र प्रथम आचार्य पद्मपाद हुन्। तीर्थ चाहिँ महोदधि हो। त्यहाँका ब्रह्मचारी प्रकाश हुन् र वेद ऋक् हो। महावाक्य प्रज्ञानं ब्रह्म हो र गोत्र काश्यप हो। यस मठ अन्तर्गत अङ्ग, बङ्ग, कलिङ्ग, उत्कल, बर्बर आदि देशहरू पर्दछन्।

२. भारतवर्षको दक्षिण दिशामा दक्षिणाम्नायका रूपमा शृङ्गेरी नाम गरेको मठको स्थापना गरियो। त्यसको सम्प्रदाय भूरिवार र पद भने सरस्वती, भारती र पुरी हुन्। त्यसको क्षेत्र रामेश्वर हो र आदि वराह देवता हुन्। देवी कामाक्षी हुन् भने प्रथम आचार्य हस्तामलक अथवा पृथ्वीधर हुन्। तुङ्गभद्रा तीर्थ हो र चैतन्य ब्रह्मचारी हुन्। वेद यजुः हो र महावाक्य अहं ब्रह्मास्मि हो। गोत्र भूर्भुवः हो भने शासनाधीन देशहरूमा आन्ध्र, द्रविड, केरल, कर्णाटक आदि हुन्।

३. भारतवर्षको पश्चिमपट्टिको मठको नाम शारदा हो। त्यसलाई पश्चिमाम्नाय भनिन्छ। यसको सम्प्रदायलाई कोटवार भनिन्छ। पदलाई तीर्थ र आश्रम भनिन्छ। क्षेत्र द्वारका हो र देवता सिद्धेश्वर हुन्। देवी भद्रकाली हुन् र प्रथम आचार्य

सुरेश्वराचार्य अथवा विश्वरूप हुन्। तीर्थ गोमती हो र ब्रह्मचारी स्वरूप हुन्। वेद सामवेद हो र महावाक्य तत्त्वमसि हो। गोत्र अविगत हो भने शासनाधीन देशहरू सिन्धु, सौवीर, सौराष्ट्र, महाराष्ट्र आदि पर्दछन्।

४. भारतवर्षको उत्तरपट्टिको मठ ज्योतिर्मठ हो। यसलाई उत्तराम्नाय भनिन्छ। यसको सम्प्रदाय आनन्दवार हो। पद गिरि, पर्वत र सागर आदि हुन्। क्षेत्र बदरिकाश्रम हो। देवता नारायण हुन् र देवी पूर्णागिरि हुन्। आचार्य त्रोटक हुन् भने तीर्थ अलकानन्दा हो। ब्रह्मचारी आनन्द हुन् र वेद अथर्व हो। महावाक्य अयमात्मा ब्रह्म हो भने गोत्र भृगु हो। यस मठ अन्तर्गतका शासनाधीन देशहरूमा कुरु, काश्मीर, पाञ्चाल, कम्बोज आदि देशहरू पर्दछन्।

उपर्युक्त चार मठहरूका अतिरिक्त श्रीशङ्कराचार्यले काशीस्थित मठमा महेश्वर नाम गरेका शिष्यलाई मठाधीशमा नियुक्त गर्नुभएको थियो। आफू बस्नका लागि उहाँले काञ्चीकामकोटिपीठमा स्थान बनाउनुभएको थियो। काञ्चीको कामाक्षीदेवीका मन्दिरमा नै उहाँलाई सिद्धि प्राप्त भएको थियो भन्ने प्रसिद्धि पनि छ। त्यहीँ नै आचार्यशङ्करको पाषाणमयी मूर्तिस्थापना गरेको पाइन्छ।

श्रीशङ्कराचार्यको समय र त्योभन्दा पहिलेको दार्शनिक परिस्थितिः– श्रीबादरायणद्वारा रचित ब्रह्मसूत्र र श्रीशङ्कराचार्यद्वारा त्यस ब्रह्मसूत्रमा भाष्य लेख्ताको समयका बीचमा लामू समयको अन्तराल परेको देखिन्छ। त्यस बीचमा भारतवर्षमा विभिन्न प्रकारका धर्म तथा तत्सम्बन्धी दार्शनिक मतवादको प्रचार भएको थियो। तीमध्ये धेरैजसो अवैदिक नै थिए। श्रीशङ्कराचार्यले वैशेषिक,

साङ्ख्य र योगदर्शनलाई पनि एककिसिमले वेदबाह्य नै मान्नुभएको छ। यी बाहेक जैन, बौद्ध, पाञ्चरात्र र पाशुपतदर्शनहरू पनि श्रीशङ्करका दृष्टिमा अवैदिक नै थिए। यसैकारण ब्रह्मसूत्रको तर्कपादमा यी सबै मतको श्रीशङ्करले खण्डन गर्नुभएको छ। बादरायणले वैशेषिकमतको खण्डन गर्नुभएको छ, तर न्यायको भने खण्डन गर्नुभएको छैन। तर्कपादमा बौद्धदर्शनका सर्वास्तिवाद अर्थात् वैभाषिक र विज्ञानवाद अर्थात् योगाचारको पनि खण्डन गरिएको छ।

श्रीशङ्कराचार्यदेखि लिएर रत्नप्रभाकारसम्मको अद्वैतवेदान्तको सङ्क्षिप्त इतिहास :– श्रीशङ्कराचार्यका साक्षात् शिष्यहरू र उनीहरूद्वारा प्रणीत ग्रन्थहरूका बारेमा माथि नै सारांशमा उल्लेख गरिसकिएको छ। सुरेश्वराचार्यका शिष्य सर्वज्ञात्ममुनिले ब्रह्मसूत्र माथि सङ्क्षेपशारीरक नाम गरेको एक सुन्दर पद्यात्मक व्याख्यानको रचना गरेका थिए। यस ग्रन्थमा आफ्ना गुरु सुरेश्वराचार्यलाई देवेश्वर भनेर उनले उल्लेख गरेका छन्। धेरै अघिदेखि यस ग्रन्थको पठनपाठन चलेर आइरहेको छ। यस ग्रन्थमाथि धेरैथरी अर्वाचीन विद्वान् वेदान्ताचार्यहरूले टीका लेखेका छन्। तीमध्येमा नृसिंहाश्रमको तत्त्वबोधिनी, मधुसूदनसरस्वतीको सारसङ्ग्रह, पुरुषोत्तमदीक्षितको सुबोधिनी र रामतीर्थको अन्वयार्थप्रकाशिका मुख्य हुन्। राघवानन्द सरस्वतीकृत विद्यामृतवर्षिणी र विश्ववेदकृत सिद्धान्तदीप अहिलेसम्म प्रकाशित हुन सकेकाछैनन्। पञ्चप्रक्रिया भन्ने अर्को ग्रन्थ पनि सर्वज्ञात्ममुनिले लेखेका थिए भन्ने सुनिन्छ तर प्रमाणित भने भएको छैन।

सर्वतन्त्रस्वतन्त्र वाचस्पति मिश्रको नाम भारतीय दर्शनको इतिहासमा अत्यन्त गौरवका साथ लिने गरिन्छ। उनले वैशेषिक

दर्शनलाई छोडेर अरू सबै दर्शनहरूमाथि उत्कृष्ट व्याख्यानग्रन्थहरूको रचना गरेका थिए। वेदान्तशास्त्रमा आचार्य वाचस्पति मिश्रका दुइटा ग्रन्थहरू अत्यन्त प्रसिद्धछन्। एउटा ग्रन्थ मण्डन मिश्ररचित ब्रह्मसिद्धिमाथि लेखिएको ब्रह्मतत्त्वसमीक्षानामक टीका हो र अर्को श्रीशङ्कराचार्यको शारीरकभाष्यमाथि लेखिएको भामती टीका हो। ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा वर्तमान समयमा उपलब्ध छैन भने भामती उपलब्ध छ।

न्यायकन्दलीकार श्रीधराचार्यले पनि अद्वयसिद्धि नामक एउटा वेदान्तग्रन्थ लेखेका थिए। अव्ययात्माका शिष्य विमुक्तात्मा प्राचीन कालमा अत्यन्त प्रसिद्ध विद्वान् वेदान्ताचार्य थिए। यिनले रचना गरेको इष्टसिद्धि नामक ग्रन्थ शाङ्करवेदान्तका मूलग्रन्थहरूमा परिगणना गर्न योग्य देखिन्छ। मधुसूदन सरस्वतीले आफ्नू अद्वैतसिद्धिको सिद्धिनामान्त ग्रन्थका रूपमा यसको उल्लेख गरेका छन्। ब्रह्मसिद्धि, (विमुक्तात्मकृत) समेत तीन प्राचीन सिद्धिनामान्त ग्रन्थहरूका अपेक्षाले नै मधुसूदन सरस्वतीले चारौँ सिद्धिनामान्त ग्रन्थ भनेर लेखेका हुन् भनिन्छ। इष्टसिद्धिमा आचार्य ज्ञानोत्तमले टीका लेखेका थिए। त्यो टीका अत्यन्त प्रसिद्ध थियो। ज्ञानोत्तमले नैष्कर्म्यसिद्धिमा पनि चन्द्रिका नामक टीका लेखेका थिए। त्यसैगरेर ब्रह्मसूत्रशारीरकभाष्यमा पनि उनले विद्याश्री नाम गरेको टीका लेखेका थिए। ज्ञानोत्तम सर्वज्ञात्मा र तत्त्वबोधभन्दा पछाडि काञ्ची सर्वज्ञपीठका अध्यक्ष भएका थिए।

श्रीङ्कराचार्यका पटशिष्य पद्मपादाचार्यले शारीरकभाष्यको एक भागमा पञ्चपादिका नामक एक व्याख्यान ग्रन्थ लेखेका थिए। त्यसमा परमहंसपरिव्राजकाचार्य अनन्यानुभवका शिष्य यतिवर प्रकाशात्माले विवरण नामक एउटा उत्कृष्ट ग्रन्थको

रचना गरेका थिए। वेदान्तदर्शनका इतिहासमा यस ग्रन्थको नाम अत्यन्त महत्त्वका साथ लिइन्छ। भामतीप्रस्थानजस्तै गरेर विवरणप्रस्थान भनेर यसको पनि नाम लिइन्छ। प्रकाशात्माले शारीरकभाष्यमा पनि न्यायसङ्ग्रह नाम गरेको टीका लेखेका थिए। शब्दनिर्णय नामबाट प्रकाशात्माको अर्को पनि ग्रन्थ वर्तमान समयमा उपलब्ध छ। न्यायसङ्ग्रह र शब्दनिर्णय ग्रन्थहरूबाट वेदान्तशास्त्रको प्राचीन समयका विषयमा धेरै कुरा थाहा हुन सक्तछ।

उत्तमामृतयतिका शिष्य ज्ञानामृतयतिले सुरेश्वराचार्यको नैष्कर्म्यसिद्धिमा विद्यासुरभि नाम गरेको एउटा सुन्दर टीकाग्रन्थ लेखेका थिए। यस ग्रन्थको प्रकाशन अहिलेसम्म हुनसकेको छैन। नैषधचरितका कवि श्रीहर्षले खण्डनखण्डखाद्यनाम गरेको एउटा उत्कृष्ट खण्डनात्मक प्रकरणग्रन्थको रचना गरेका छन्। यद्यपि अभिनव वाचस्पति मिश्रले खण्डनोद्धार नामक ग्रन्थमा र अरू पनि कैयौँ नैयायिकहरूले विभिन्न समयमा विभिन्न प्रकारले खण्डनखण्ड-खाद्यलाई खण्डन गर्ने प्रयास गरेका थिए। तैपनि अहिलेसम्म खण्डनको कीर्ति कत्ति पनि खण्डित हुन सकेको छैन। अझ उल्टै शङ्कर मिश्र जस्ता नैयायिकले यसको टीका लेखेर यसको महत्त्व ख्यापन गर्ने काम गरेको देखिन्छ। अद्वयाश्रमका शिष्य रामाद्वयले वेदान्तकौमुदी नाम भएको एउटा आलोचनात्मक टीका ब्रह्मसूत्रका प्रथम चार अधिकरणमा लेखेका थिए।

शारीरकभाष्यमा रामानन्दतीर्थका शिष्य अद्वैतानन्दले ब्रह्मविद्याभरण भन्ने एउटा उच्चकोटिको ग्रन्थ लेखेका छन्। त्यो ग्रन्थ हालै कुम्भकोणम्बाट प्रकाशित भइसकेको छ। आत्मवासका शिष्य आनन्दबोध भट्टारकले न्यायमकरन्द नामक अत्यन्त प्रसिद्ध

ग्रन्थ लेखेका थिए। चित्सुख आदि ठूलाठूला आचार्यहरूले यसको टीका लेखेका छन्। न्यायदीपावली, प्रमाणरत्नमाला र प्रकाशात्मयतिको शब्दनिर्णयमा दीपिका नामको टीका समेत आनन्दबोधले लेखेका थिए। चित्सुखाचार्यका गुरु गौडेश्वराचार्य ज्ञानोत्तमका कुनै ग्रन्थ पनि अहिलेसम्म पाइएका छैनन्। तर ज्ञानोत्तम पनि त्यसबेलाका प्रसिद्ध ग्रन्थकारमध्येमा गनिन्थे। चित्सुखाचार्यको तत्त्वप्रदीपिका ग्रन्थमा उल्लेख भए अनुसार उनले न्यायसुधा नामको एउटा ग्रन्थ लेखेका थिए। यसैगरेर प्रत्यक्स्वरूपाचार्यकृत नयनप्रसादिनी टीकाबाट पनि ज्ञानोत्तमकृत ज्ञानसिद्धि नामक अर्को ग्रन्थको पनि परिचय पाउन सकिन्छ। तत्त्वप्रदीपिका नामक ग्रन्थबाट चित्सुखाचार्य जगद्विख्यात भएका छन्। उनले अरू पनि ग्रन्थहरू लेखेका थिए। उनले शारीरक-भाष्यमा भावप्रकाशिका, मण्डन मिश्रको ब्रहसिद्धिमा र नैष्कर्म्यसिद्धिमा अभिप्रायप्रकाशिका नामक टीका लेखेका थिए। आनन्दबोधले न्यायमकरन्द र प्रमाणरत्नमालामा टीका लेखेका थिए। प्रकाशात्माको पञ्चपादिकाविवरणमा चित्सुखाचार्यले भावद्योतिनी नाम गरेको टीका लेखेका थिए। यिनका अतिरिक्त अधिकरणसङ्गति र अधिकरणमञ्जरी नाम भएका ससाना ग्रन्थहरू पनि चित्सुखाचार्यले लेखेका छन्। उनले विष्णुपुराण र श्रीमद्भागवतमा पनि सुन्दर व्याख्यान लेखेका छन्। चित्सुखाचार्यले खण्डनखण्डखाद्यमा एक उत्कृष्ट व्याख्यान लेखेका थिए। विज्ञानात्मभगवान् नाम भएका ज्ञानोत्तमका एक अर्का शिष्यको पनि अस्तित्व थाहा भएको छ। यिनले श्वेताश्वतर र तैत्तिरीय आदि उपनिषद्हरूमा विवरणात्मक टीका लेखेका थिए। चित्सुखाचार्यका प्रधान शिष्य सुखप्रकाशले आनन्दबोधाचार्यका

न्यायमकरन्द र न्यायदीपावलीमा टीका लेखेका थिए। उनले आफ्ना गुरुको तत्त्वप्रदीपिका माथि भावद्योतनिका नामक महत्त्वपूर्ण टीका लेखेका छन्। हालै उनको अधिकरणरत्नमाला नाम भएको अर्को ग्रन्थ पनि उपलब्ध भएको छ।

अनुभवानन्दका शिष्य व्यासाश्रम अथवा अमलानन्दले भामतीमा वेदान्तकल्पतरु नामक एउटा टीका लेखेका थिए। भामतीप्रस्थानमा उनको ठूलो प्रसिद्धि छ। यसमा अप्पयदीक्षितको परिमलका साथै अरू पनि टीकाहरू लेखिएका छन्। जसमध्ये वैद्यनाथकृत कल्पतरुमञ्जरी अति प्रसिद्ध छ। ब्रह्मसूत्रको अभिप्राय बुझ्नका लागि अमलानन्दले शास्त्रदर्पण नाम गरेको एउटा स्वतन्त्र वृत्तिग्रन्थ लेखेका छन्। आकारमा सानू भए तापनि यसलाई अत्यन्त महत्त्पूवर्ण ग्रन्थ मानिन्छ।

अनुभूतिस्वरूपाचार्य यतिले गौडपादीय माण्डूक्यकारिकाको शाङ्करभाष्यमा टीका लेखेका छन्। आनन्दबोधरचित प्रमाणरत्नमालामा पनि उनको टीका पाइन्छ। अनुभूतिस्वरूपका शिष्य जनार्दनकृत तत्त्वालोक प्रसिद्ध ग्रन्थ हो। आनन्दशैल या आनन्दगिरिका शिष्य अखण्डानन्दले पञ्चपादिकाविवरणमा तत्त्वदीपन र भामतीमा ऋजुप्रकाशिका टीका लेखेका थिए। प्रत्यक्स्वरूपाचार्यको चित्सुखीको टीका मानसनयनप्रसादिनी अत्यन्त प्रसिद्ध ग्रन्थ हो।

जनार्दनसर्वज्ञका पुत्र स्वामीन्द्रपूर्णका शिष्य विष्णुभट्ट उपाध्यायले पञ्चपादिकामा ऋजुविवरण नामक एउटा टीका लेखेका थिए। चौधौँ शताब्दीमा भएका अद्वैतवेदान्तका आचार्यहरूमा विद्यातीर्थ, भारतीतीर्थ, विद्यारण्यस्वामी आदिका नामहरू वेदान्तदर्शनको इतिहासमा विशेषरूपले उल्लेखनीय छन्। विद्यातीर्थ परमात्मतीर्थका

चेला थिए । उनका यद्यपि खास कुनै विशिष्ट ग्रन्थहरू देखिँदैनन्, तर पनि सायणाचार्य र माधवाचार्य या विद्यारण्यस्वामीहरूमाथि उनको जुनप्रकारको असाधारण प्रभाव थियो, त्यसैबाट उनको विशिष्ट महत्त्व भएको अनुमान गर्न सकिन्छ । माधवाचार्यका भाइ सायणाचार्य थिए । माधवाचार्य नै संन्यास लिएपछि विद्यारण्य स्वामीका नामले प्रसिद्ध भएका हुन् । विद्यारण्यस्वामीका शिष्य रामकृष्णले पञ्चदशीमा प्रसिद्धटीका लेखेका छन् । आनन्दाश्रमका शिष्य शङ्करानन्दले कैवल्य, कौषीतकी, नृसिंहतापनीय, ब्रह्म, नारायण आदि उपनिषद्हरूमा दीपिका नामक टीका लेखेका थिए ।

प्रसिद्ध नैयायिक उपस्कारकर्ता शङ्कर मिश्रले खण्डनखण्ड-खाद्यमा एउटा टीका लेखेका थिए । त्यो प्रकाशित भएकोछ । शङ्कर मिश्रले भेदरत्नप्रकाश नामक ग्रन्थको रचना गरेर अद्वैतमतको खण्डन गर्ने प्रयत्न गरेका थिए । यसरी एक जना प्रसिद्ध नैयायिकले अद्वैतवेदान्तका बारेमा लेख्नु प्रशंसनीय कार्य हो । परमहंसपरिव्राजकाचार्य आनन्दपूर्णले खण्डनखण्डखाद्यको टीकाका अतिरिक्त ब्रह्मसिद्धिको भावशुद्धि टीका, बृहदारण्यक-वार्तिकटीका, न्यायकल्पलतिका, पञ्चपादिकाटीका, पञ्चपादिका-विवरणटीकाको टीकारत्नसमेत लेखेका थिए । यिनले न्यायचन्द्रिका नाम गरेको एउटा प्रकरणग्रन्थ पनि लेखेका थिए । यसमा चार परिच्छेद छन् । यिनले आफ्ना ग्रन्थमा वादीन्द्र, वासुदेवसुरि, विष्णुभट्ट, मानमनोहर, नीतितत्त्वाविर्भाव, न्यायलीलावती आदि ग्रन्थकारहरू र ग्रन्थहरूको नाम पनि लेखेका छन् । शुद्धानन्दका शिष्य आनन्दगिरिका पनि अनेक ग्रन्थहरू प्रसिद्ध छन् । उनका प्रायः ती सबै ग्रन्थहरू टीकात्मक छन् । उनले लेखेका टीकाहरूमा शारीरकभाष्यटीका न्यायनिर्णय, गीताभाष्यटीका, पञ्चीकरण-

विवरण, उपदेशसाहस्रीटीका, न्यायरत्नदीपावली व्याख्या, वाक्यवृत्ति, त्रिपुटी आदि ग्रन्थहरूका टीकाहरू र बृहदारण्यकसमेत मुख्य मुख्य उपनिषद्हरूका टीकाहरू पनि अत्यन्त प्रसिद्ध छन्।

आनन्दगिरिको उपदेशसाहस्रीको टीकाको एक प्रति काशी-संस्कृतकलेजको पुस्तकालयमा सुरक्षित छ। उक्त प्रतिको लिपिकाल शकसंवत्सर १४७३ मानिएको छ। वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावलीकार प्रकाशानन्दले दृष्टिसृष्टिवादका विषयमा उत्कृष्ट ग्रन्थ लेखेर वेदान्तको मुख्य सिद्धान्तलाई युक्तिपूर्वक प्रचार गर्ने स्तुत्य प्रयत्न गरेका छन्। उनका शिष्य नानादीक्षितले त्यस ग्रन्थको सिद्धान्तदीपिका नामको एउटा व्याख्या लेखेका थिए। सन् सोहौँ शताब्दीमा स्वामी मधुसूदन स्वरस्वती र स्वामी नृसिंहाश्रमसमेत दुवैजना अत्यन्त प्रसिद्ध विद्वान्हरू थिए।

स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले सङ्क्षेपशारीरकको टीकाको साथै अन्य थुप्रै टीकाहरू र अद्वैतसिद्धिजस्तो प्रौढ प्रकरण ग्रन्थ पनि लेखेका थिए। स्वामी मधुसूदन सरस्वतीका बारेमा लेखिएको अद्वैतसिद्धिनामक लेख ब्रह्मसाक्षात्कार २०६५ मा प्रकाशित भइसकेको छ। त्यसैबाट विशेष अवगत हुने नै छ।

जगन्नाथ तथा गीर्वाणेन्द्र सरस्वतीका शिष्य नृसिंहाश्रम पनि प्रकाण्ड विद्वान् थिए। उनले वेदान्ततत्त्वविवेक नाम गरेको प्रसिद्ध ग्रन्थ लेखेका थिए। उनी आफैँले त्यसको दीपन नामक टीका पनि लेखेका थिए। उनले अद्वैतदीपिका, भेदधिक्कार, पञ्चपादिकाको टीका वेदान्तरत्नकोष, पञ्चपादिकाविवरणको टीका प्रकाशिका र अखण्डानन्दकृत तत्त्वदीपनको टीका भावप्रकाशिका समेत लेखेका थिए। यिनको नृसिंहविज्ञापन नामक अर्को एउटा सानू ग्रन्थ पनि प्रकाशित भएको थियो। भट्टोजी दीक्षितका परिवार यिनैसँग

सम्बन्धित थिए। विख्यात मीमांसक तथा शैवाचार्य अप्पय दीक्षितलाई पनि यिनैले शाङ्करमतको अनुसरण गर्न प्रेरित गरेका थिए भन्ने प्रसिद्धि पाइन्छ। नृसिंहाश्रमका शिष्य नारायणाश्रमले भेदधिक्कारमा सत्क्रिया नाम गरेको टीका लेखेका थिए। नारायणाश्रमका शिष्य माधवाश्रमले स्वानुभवादर्शन नामको ग्रन्थ लेखेका थिए। सदानन्दले वेदान्तसारको रचना पनि यसै समयमा गरेका थिए।

कृष्णतीर्थका शिष्य रामतीर्थ स्वामी मधुसूदन सरस्वतीका समकालीन थिए। यिनले पनि सङ्क्षेपशारीरकमाथि एक टीका लेखेका थिए। उनका अरू प्रसिद्ध ग्रन्थहरूमा ब्रह्मसूत्रभाष्यको टीका शारीरकरहस्यार्थप्रकाशिका, उपदेशसाहस्रीको टीका पदयोजनिका, वेदान्तसारको टीका विद्वन्मनोरञ्जिनी, दक्षिणामूर्तिवार्तिकटीका आदि पनि छन्। कृष्णानन्द सरस्वतीका शिष्य नृसिंह सरस्वतीले वेदान्तसारमा सुबोधिनी टीका लेखेका छन्। रङ्गराजाध्वरीन्द्र सुप्रसिद्ध मीमांसक अप्पयदीक्षितका पिता थिए। यिनले अद्वैतविद्यामुकुर र पञ्चपादिका विवरणदर्पण नाम भएका दुइटा वेदान्तग्रन्थहरू लेखेका थिए। अप्पयदीक्षित सर्वोत्तम पण्डित थिए। स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले आफ्नू ग्रन्थ अद्वैतसिद्धिमा अप्पयदीक्षितको नाम सर्वतन्त्रस्वतन्त्र भनेर ससम्मान उल्लेख गरेकाछन्। उनले विभिन्न विषयहरूमा थुप्रै ग्रन्थहरू लेखेका थिए। यी मध्ये वेदान्तका मुख्य ग्रन्थहरू ब्रह्मसूत्रको टीका, न्यायरक्षामणि, वेदान्तकल्पतरुको व्याख्या कल्पतरूपरिमल र स्वतन्त्र प्रकरणग्रन्थ सिद्धान्तलेशसङ्ग्रह। यिनले श्रीकण्ठभाष्यमा शिवार्कमणिदीपिका नामक एउटा उत्कृष्ट ग्रन्थको रचना गरेका थिए। उनको अर्को ग्रन्थ उनका गुरु नृसिंहाश्रमको ग्रन्थ तत्त्वविवेकको

टीका थियो । महाभारतका टीकाकार नीलकण्ठ चतुर्धरले वेदान्तकतक भन्ने प्रसिद्ध ग्रन्थ लेखेका थिए । यिनले आनन्दमयाधिकरणविचार नामक एक अर्को ग्रन्थको पनि रचना गरेका थिए ।

नृसिंहाश्रमका प्रशिष्य तथा वेङ्कटनाथका शिष्य प्रसिद्ध नैयायिक धर्मराजाध्वरीन्द्रले वेदान्तको प्रसिद्ध प्रकरण ग्रन्थ वेदान्तपरिभाषाको रचना गरेका थिए । उनले तत्त्वचिन्तामणिका प्राचीन दसटीकाहरूलाई खण्डन गरेर एउटा नयाँ टीका लेखेका थिए । उनका छोरा रामकृष्णले आफ्ना पिताका ग्रन्थमा वेदान्तशिखामणि नामक एउटा व्याख्यान लेखेका थिए । रामकृष्णले लेखेको वेदान्तसारटीका पनि कहीँ कहीँ पाइन्छ ।

प्रसिद्ध मराठी भागवतका रचयिता भक्तवर एकनाथजीका प्रपौत्र, प्रथम आपदेवका पौत्र तथा प्रथम अनन्तदेवका पुत्र प्रसिद्ध मीमांसक मीमांसान्यायप्रकाशकार द्वितीय आपदेवले वेदान्तसारमा बालबोधिनी नामक एउटा टीका लेखेका छन् । यी आपदेव स्मृतिकौस्तुभकार द्वितीय अनन्तदेवका पिता थिए ।

नारायणतीर्थ र ब्रह्मानन्दतीर्थहरूले स्वामी मधुसूदन सरस्वतीको सिद्धान्तबिन्दुमा टीका लेखेका थिए । टीकाहरूको नाम क्रमशः लघु व्याख्या र न्यायरत्नावली हो । नारायणतीर्थको ब्रह्मसूत्रमा विभावना नाम गरेको टीका पनि पाइन्छ र उनको नाम ब्रह्मानन्द हो । उनले ब्रह्मसूत्रमा मुक्तावली नामक टीका लेखेका थिए । उनको मुख्य कृति भने अद्वैतसिद्धिमा लेखिएको अद्वैतचन्द्रिका नै हो । यस टीकाका लघुचन्द्रिका र गुरुचन्द्रिका गरेर दुईथरी टीकाहरू पाइन्छन् । लघुचन्द्रिका सर्वत्र प्रसिद्ध छ भने गुरुचन्द्रिका पनि मैसूरबाट प्रकाशित भएको छ । ब्रह्मानन्दको अद्वैतसिद्धान्त-

विद्योतन नामक अर्को ग्रन्थ संस्कृतकलेज काशीबाट प्रकाशित भएको छ।

काश्मीरका सदानन्द ब्रह्मानन्दका चेला थिए। उनको कृति अद्वैतब्रह्मसिद्धि अत्यन्त प्रसिद्ध छ। रामानन्द सरस्वतीले ब्रह्मसूत्रमा ब्रह्मामृतवर्षिणी नाम गरेको वृत्ति र विवरणमा विवरणोपन्यास नाम गरेको टीकासमेत लेखेका थिए। अप्पय दीक्षितले सिद्धान्तलेशसङ्ग्रहमा विवरणप्रमेयसङ्ग्रहलाई नै विवरणोपन्यास हो भनेर लेखेका छन्। गोविन्द र रामानन्द दुवै जना श्रीरामचन्द्रका उपासक थिए। गोविन्द र लघुचन्द्रिकाकार ब्रह्मानन्द दुवैजनाले शिवरामाचार्यबाट ज्ञान प्राप्त गरेका थिए। यदि ब्रह्मानन्दद्वारा उल्लिखित शिवराम गोविन्दका ज्ञानदाता शिवरामसँग अभिन्न मान्ने हो भने उनको समय १७ औँ शताब्दीको साटो १८ औँ शताब्दी मान्नु पर्ने हुन्छ। रत्नप्रभामा अद्वैतानन्दका शिष्य पूर्णप्रकाशानन्द सरस्वतीले चतुःसूत्रीपर्यन्त एउटा टीका लेखेका छन्। यी बाहेक अरू पनि धेरै आचार्यहरूले शाङ्करभाष्यमा वृत्ति, विवरण, कारिका, टीका आदि लेखेका छन्।

आद्यजगद्गुरु श्रीशङ्कराचार्यको तिरोभाव :– सतानत वैदिक धर्मको पुनरुद्धार भगवान् श्रीशङ्करकै अवतार लिएर जन्मनु भएका श्रीशङ्कराचार्य ३२ वर्षको अत्यल्प आयुमा नै माथि उल्लेख भएका कल्पनातीत तथा कालजयी कामहरू गरेर यस संसारबाट जानुभयो। उहाँका सम्बन्धमा भनिएको छ। जस्तै–

अष्टवर्षे चतुर्वेदी द्वादशे सर्वशास्त्रवित्।
षोडशे कृतवान् भाष्यं द्वात्रिंशे मुनिरभ्यगात्॥

❁ ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु ❁

❁

सन्दर्भग्रन्थहरू

१. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्
हिन्दीटीका सहित
शहीद पण्डित शुक्रराज शास्त्री, वाराणसी ।

२. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्
रत्नप्रभा, भामती तथा न्याय निर्णयेन समुपेतम्
प्रकाशक – मोतीलाल वनारसीदास, दिल्ली, वनारस, सन् १९८०

३. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् ,
समन्वयाध्याय, नेपालीभाषानुवादसहित, दर्शनशिरोमणि स्व.पं.मीनप्रसाद नेपाल, प्रकाशक – महेन्द्रसंस्कृत विश्वविद्यालय, बेलभुण्डी दाङ, संवत् २०५५ साल ।

४. ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम्
श्रीवाचस्पति मिश्र प्रणीत भामतीसहित, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, सन् १९९५ ।

५. ब्रह्मसूत्रम्
सटीकभगवत्पादशङ्करप्रणीत शारीरकमीमांसाभाष्यसमलङ्कृतम्, भगवत्पाद रामानन्दप्रणीत 'रत्नप्रभा' समलङ्कृतम् चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, सन् २००६ साल ।

६. ब्रह्मसूत्रम्, शाङ्करभाष्योपेतम्
मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, सन् १९९०

७. ब्रह्ममीमांसासूत्रम्
कौडिन्न्यायनवृत्त्या संवलितम्, शिवराज आचार्यः कौडिन्न्यायनः, प्रकाशक - चौखम्बा, विद्याभवन, बाराणसी, सन् २००२

८. वेदान्तदर्शन (ब्रह्मसूत्र)
व्याख्याकार – कृष्णदास गोयन्दका, प्रकाशक – वोविन्दभवन कार्यालय, गीताप्रेस, गोरखपुर ।

९. **वैयासकन्यायमाला**
परमहंसपरिव्राजकाचार्य श्रीभारतीतीर्थमुनिप्रणीता महर्षि वेदव्यासप्रणीत ब्रह्मसूत्रैर्विभूषिता, आनन्दाश्रममुद्राणालय, पुण्याख्य पत्तन, भारत, सन् १९२१

१०. **श्रीमद्भगवद्गीता शाङ्करभाष्यम्**
आनन्दगिरि, नीलकण्ठ, श्रीधर, अभिनवगुप्त, मधुसूदन सरस्वती आदि विद्वान्हरूका टीकाहरूलेयुक्त, नयाँ दिल्ली, सन् १९९६

११. **ईशादि नौ उपनिषद्**
शाङ्करभाष्यसहितम् , गीताप्रेस, गोरखपुर, संवत् २०५९ साल ।

१२. **छान्दोग्योपनिषद्**
सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित गीताप्रेस गोरखपुर, प्रकाशक – मोतीलाल जालान संवत् २०२३ साल ।

१३. **बृहदारण्यकोपनिषद्**
सानुवाद शाङ्करभाष्यसहित, प्रकाशक – मोतीलाल जालान, गीताप्रेस, गोरखपुर, संवत् २०२५ साल ।

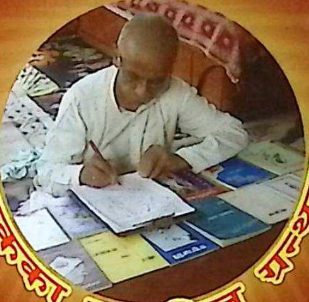
१४. **तत्त्वप्रदीपिका**
स्वामी चित्सुखाचार्य, प्रस्तावनालेखक – डा. गजानन शास्त्री, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, संवत् २०४४ साल ।

१५. **श्रीमद्भागवतमहापुराणम् – श्रीधर टीकासहितम्**
वेदव्यास, संस्कर्ता – आचार्य जगदीशलाल शास्त्री, मोतीलाल, बनारसीदास दिल्ली, मुम्बई, चेन्नई, ई. सं. १९९९ ।

१६. **वेदान्तसार**
सदानन्द प्रणीत, व्याख्याकार – आचार्य बदरीनाथ शुक्लः , मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, मुम्बई, चेन्नाई, ई.सं. १९०३ ।

१७. **वेदान्तपरिभाषा**
धर्मराजाध्वरीन्द्रः , व्याख्याकार – श्रीगजानन्द शास्त्री, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, ई.सं. १९८३ ।

पुस्तकालय



लेखकका प्रकाशित ग्रन्थहरू

१. उसैको लागि र फेरि उसैको लागि एक अध्ययन – २०२६
२. ऋतुमन्थन, समीक्षात्मकग्रन्थ – २०४४
३. सिर्जनाका फूलहरू, कवितासङ्ग्रह – २०५१
४. बहादुर शाह, खण्डकाव्य – २०५२
५. श्रद्धाञ्जलि, शोककाव्य – २०५२
६. गीत तथा भजनहरू – २०५२
७. अमरसिंहको चिट्ठी, खण्डकाव्य (ने.रा.प्र.प्र.) – २०५३
८. क्रान्तिदूत, खण्डकाव्य – २०५३
९. विविधयात्रा, कवितासङ्ग्रह (साझाप्रकाशन) – २०५५
१०. यात्रैयात्रा, कवितासङ्ग्रह – २०५८
११. पत्रैपत्र, कवितासङ्ग्रह – २०५९
१२. पृथ्वीविजय, काव्य – २०६२
१३. ज्ञान र भक्ति – २०६३
१४. रासपञ्चाध्यायी – २०६४
१५. तीर्थहरूको यात्रावृत्तान्त – २०६४
१६. ब्रह्मसाक्षात्कार – २०६५
१७. उपनिषत्सार – २०६७
१८. ब्रह्मसूत्रसार – २०६७
१९. अनुस्मृति – २०६७